

KÖNIGSTEINER STUDIEN

1. Vierteljahr 1972 · Heft 1 · 18. Jahrgang der
»Königsteiner Blätter« · Postverlagsort Frankfurt/M.

Beiträge

In Memoriam Prof. Dr. theol. Paul Hadrossek. Seite 1 — Anton Janko, Biblische Fragen in der Verkündigung heute. Seite 4 — Theodor Veiter, Völkerrechtliche und staatspolitische Aspekte der Verträge von Moskau und Warschau. Seite 18 — Franz Pilhatsch, Mission — Selbstvollzug der Kirche. Seite 30

Besprechungen

Ausgewählte Studententexte für das künftige Deutsche Meßbuch — Schmidt-Clausing, Zwinglis liturgische Formulare — Georg Siegmund, Buddhismus und Christentum — Beiträge zu einem System des Selbstbestimmungsrechts

5

XV

17

**Herausgegeben von den Professoren der
Philosophisch-Theologischen Hochschule
Königstein im Taunus in Verbindung mit
den wissenschaftlichen Instituten beim
Albertus-Magnus-Kolleg Königstein e. V.**

*K. Braunstein, L. Drewniak, A. K. Huber,
A. Janko, A. Kindermann, St. Kruschina,
E. Kroker, H. Reinelt, P. Wenzel*

Verleger:

Albertus-Magnus-Kolleg, Königstein im
Taunus e. V.

Schriftleitung:

Lic. Kunibert Schroeter in Verbindung mit:
Prof. Dr. Leander Drewniak OSB,
Prof. Dr. Augustinus Kurt Huber OPraem,
Prof. Dr. Anton Janko
Prof. Dr. Eduard Kroker

Anschrift:

624 Königstein/Taunus, Bischof-Kaller-
Straße 3, Telefon (0 61 74) 43 03

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Rektor Prof. Dr. Anton Janko,
6241 Schneidhain, Am Hohlberg 4

Prof. Dr. Theodor Veiter,
Schloßgraben 16,
A-6800 Feldkirch/Vorarlberg

Prälat Prof. Dr. Franz Pilhatsch,
86 Bamberg, Viktor-von-Scheffel-Str. 8

Versand und Zahlungsverkehr besorgt:
Albertus-Magnus-Kolleg in
Königstein/Taunus,
Postscheckkonto Frankfurt/M. Nr. 7 94

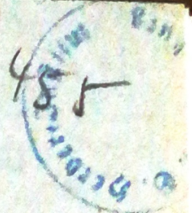
Herstellung:

Pallottinerdruck · Limburg/Lahn

Alle Rechte vorbehalten. — Die »König-
steiner Studien« erscheinen jährlich in
vier Heften. Jahresbezug 8,— DM. Ein-
zelheft 2,— DM (und Porto). Unverlangt
eingesandte Bücher werden angezeigt,
Besprechung bleibt vorbehalten.

5XL A2 17

Inhaltsverzeichnis des 18. Jahrgangs 1972



I. Beiträge

- Beumer, J., Zur Vorgeschichte des neutestamentlichen Schriftenkanons nach den Zeugnissen des frühen Christentums, S. 145–163
Exkurs: Umstrittene Belege aus der altchristlichen Literatur, S. 163–166
- Gilen, L., Die Formen des Selbstgefühls, S. 78–98
- Gottschalk, J., Die frühen liturgischen Drucke für die Diözese Breslau, S. 99–110
- Janko, A., Biblische Fragen in der Verkündigung heute, S. 4–17
- Pilhatsch, F., Mission – Selbstvollzug der Kirche, S. 30–42
- Siegmund, G., Der Mensch vor Gott, S. 49–77, 167–190
- Weiter, Th., Völkerrechtliche und staatspolitische Aspekte der Verträge von Moskau und Warschau (1970), S. 18–29

II. Berichte

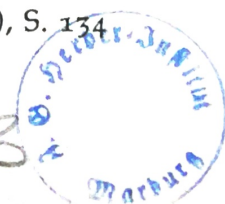
- Janko, A., In Memoriam Prof. Dr. theol. Paul Hadrossek, S. 1–3
- Madey, J., Orthodoxe Stellungnahme zu einer „ökumenischen“ Übersetzung des Glaubensbekenntnisses von Nizäa und Konstantinopel (*Clément, O.*), S. 111–114

III. Besprechungen

- Abba Eban, Dies ist mein Volk. Die Geschichte der Juden (*H. Warth*), S. 191
- Arnold, W., Kritische Bemerkungen zum Strukturplan für das Bildungswesen (*R. Grulich*), S. 195
- Auer, A., Autonome Moral und christlicher Glaube (*G. Siegmund*), S. 122
- Beiträge zu einem System des Selbstbestimmungsrechts (*B. Samson*), S. 47
- Beiträge zur Tausendjahrfeier des Bistums Prag, Bd. II (*R. Grulich*), S. 199
- Bröker, H., Kommunismus und Weltreligionen Asiens, Bd. I: Religionsdiskussion u. Islam in der SU (*R. Grulich*), S. 128
- Chrysostomus, J., Kleine Kirchengeschichte Rußlands nach 1917 (*R. Grulich*), S. 125
- Čimić, Esad, Drama Ateizacije (Das Drama der Atheisierung. Religion, Atheismus und Erziehung) (*R. Grulich*), S. 130
- Ermacora, F., Österreichische Verfassungslehre (*B. Samson*), S. 141

- Georgische Erzähler der neueren Zeit. Ausgew. u. übertr. von Ruth Neukomm (R. Grulich), S. 198
- Görres, A. (Hrsg.), Der Kranke. Ärgernis der Leistungsgesellschaft (G. Siegmund), S. 123
- Gotteserfahrung und Gottesverlust (Botschaft u. Lehre. Veröff. des Kat. Inst. der Univ. Graz) (J. Rabas), S. 123
- Graf, O., TAO und JEN. Sein und Sollen im sunghinesischen Monismus (G. Siegmund, *Östliche Weisheit und abendländische Weltanschauung*), S. 118–122
- Gyömörey, L., Griechenland. Ein europäischer Fall (R. Grulich), S. 192
- Hampel/Grulich, Politische Plakate der Welt (D. Heinrich), S. 196
- Handbuch der europäischen Volksgruppen (R. Grulich), S. 135–140
- Klee, Die Nigger Europas. Zur Lage der Gastarbeiter (N. Karcher), S. 191
- Kogon, E. (Hrsg.), Anatomie des Antikommunismus (N. Karcher), S. 129
- Kolarič, J., Škof Rožman, 2 Bde. (Veiter), S. 132
- Lernen-Lehrplanforschung-Elementarbildung. Hrsg. Hanns-Seidel-Stiftung, Heft 6 (R. Grulich), S. 195
- Preradovich, N. v., Des Kaisers Grenzer. 300 Jahre Türkenabwehr (Veiter), S. 132
- Raske u. a. (Hrsg.), Der totalitäre Gottesstaat. Die Lage der Christen in Portugal, Spanien und im Baskenland (N. Karcher), S. 194
- Runciman, St., Das Patriarchat von Konstantinopel vom Vorabend der türkischen Eroberung bis zum griechischen Unabhängigkeitskrieg (R. Grulich), S. 126
- Schmidt, A., Literaturgeschichte unserer Zeit (E. Zwiener), S. 199
- Schmidt-Clausing, Zwinglis liturgische Formulare, eingeleitet, übertragen und kommentiert (W. Dürig), S. 46
- Selawry (Hrsg.), Das immerwährende Herzensgebet (R. Grulich), S. 124
- Shawcross, W., Dubček. Der Mann, der die Freiheit wollte (H. Warth), S. 133
- Siegmund, G., Buddhismus und Christentum. Vorbereitung eines Dialoges (J. Beckmann), S. 46
- Sporken, P., Darf die Medizin was sie kann? Probleme der medizinischen Ethik (G. Siegmund, *Grundsatzfragen heutiger Moraltheologie*), S. 115–118
- Strauss, W., „Trotz allem – wir werden siegen!“ Nationalistische Jugend des Ostens im Kampf (R. Grulich), S. 125
- Studientexte (Ausgewählte) für das künftige Deutsche Meßbuch. Die Osterfeier – H. 1: Die Osterzeit – H. 2: Die Sonntage im Jahreskreis (L. Drewniak), S. 43–46
- Veiter, Th. (Hrsg.), Volkstum zwischen Moldau, Etsch und Donau. Festschrift für Franz Hieronymus Riedl (R. Grulich), S. 140
- Wuescht, J., Jugoslawien und das Dritte Reich (H. Warth), S. 134
- Zbornik Svobodne Slovenij 1970 (Th. Veiter), S. 131

54 55 09 73



In Memoriam Prof. Dr. theol. Paul Hadrossek

Gedenkrede von Rektor Prof. Dr. Anton Janko

Verehrte Trauergemeinde!

In schmerzlicher Betroffenheit stehen an dieser Bahre, die das, was sterblich ist am Menschen, birgt, nicht nur tieftrauernde Angehörige und Verwandte, viele schlesische Priester, gute Freunde und Bekannte, sondern auch wir von der Königsteiner Philosophisch-Theologischen Hochschule, ihr Lehrkörper und die Studenten, die um ihren Hochschullehrer, Kollegen und Mitbruder, Dr. theol. Paul Hadrossek, Professor für Moraltheologie und christliche Soziallehre, aufrichtig trauern.

Jäh und für uns alle unerwartet und unfassbar ereilte ihn, noch keine 60 Jahre alt, auf der Höhe seines Schaffens und Wirkens, der Tod. Noch fällt es uns schwer zu glauben, daß dieser lebensvolle und schaffensfreudige Mann, der ein Urbild von Gesundheit zu sein schien, nicht mehr unter uns ist.

Mit dem ihm eigenen Schwung hat Prof. Dr. Hadrossek die Vorlesungen des Wintersemesters begonnen. Allerdings fühlte er sich seit einiger Zeit nicht so ganz wohl. Dem Rat und mehr noch dem Drängen seines Arztes folgend, begab er sich Ende Oktober 1971 zu einer fachärztlichen Untersuchung in eine Klinik in München, in der festen Überzeugung, nach knapp einer Woche wieder zurück zu sein. Aber aus einer Woche wurden zwei, und es zeigte sich, daß sein Gesundheitszustand, der bis vor kurzem unverwüstlich schien, viel gefährdeter war als er selbst und wir alle auch nur ahnen konnten.

Am 15. November, dem Fest des hl. Albert d. Großen, des Patrons unserer Königsteiner Häuser, hätte er bei der Übergabe des Rektorates noch einmal seines Amtes walten sollen. Aber an eben diesem Tag mußte er sich einer Magenoperation unterziehen; drei Tage später, am 18. November, wurde ein zweiter chirurgischer Eingriff notwendig; in den späten Abendstunden des gleichen Tages hauchte er — still und ganz gefaßt — seine Seele aus.

Des Ernstes und der Schwere seiner Erkrankung ist er sich erst in den allerletzten Tagen bewußt geworden und erkannte nun in aller Klarheit, wie einst der junge Krieger David in seiner Todesnot vor König Saul, daß „nur ein Schritt zwischen ihm und dem Tode“ sei (1 Sm 20,3). So verabschiedete er sich schriftlich von seinen Angehörigen und Verwandten und von uns, von Königstein.

Nun nehmen wir Abschied von ihm. Ich tue es als sein Nachfolger und derzeitiger Rektor der Hochschule im Namen meiner Kollegen und aller unserer Studenten und im Namen des Priesterseminars.

Verehrte Trauergemeinde!

Lassen Sie mich in einem kurzen Wort der Würdigung der Person des Verstorbenen zunächst die wichtigsten Stationen seines Lebensweges aufzeigen. Geboren 1912 in der Kreisstadt Guttentag in Oberschlesien, absolvierte der Heimgegangene die höhere Schule am bekannten St.-Matthias-Gymnasium in Breslau, das er Ostern 1932 mit dem Reifezeugnis verließ. Früh entschlossen, Priester zu werden, studierte er an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Breslau Philosophie und Theologie. Zu seinen dortigen Lehrern zählten namhafte Vertreter der theologischen Wissenschaft wie Poschmann, Altaner, Meyer, Schulz u. a. Zurückgekehrt von seinen Außensemestern in Innsbruck und Freiburg beendete er seine Studien in seinem geliebten Breslau, wo er am 1. August 1937 von Kardinal Bertram zum Priester geweiht wurde.

Schon während seiner Kaplanzeit in Gleiwitz, Allerheiligen, arbeitete er an einer Promotionsschrift, die ihm sein Lehrer, Prof. Ludwig Baur, im Anschluß an seine prämierte Seminararbeit gestellt hatte. Krieg und Zusammenbruch verhinderten vorerst dieses Vorhaben. 1941 nämlich wurde er zum Kriegsdienst eingezogen, gelangte bis in den Kaukasus, erlebte das Kriegsende im heutigen Jugoslawien. Seine Heimat hat er nicht wiedergesehen.

1947 wird der inzwischen aus Gefangenschaft Entlassene von seinem damaligen Ordinarius Kapitelsvikar Dr. Piontek, Görlitz, nach kurzer Seelsorgetätigkeit in der Diözese Eichstätt und dann Hildesheim für die wissenschaftliche Arbeit freigestellt. Er begab sich nochmals an die Universität, diesmal in München, und promovierte nach zwei Jahren, 1949, bei Richard Egenter mit der auch im Druck erschienenen Arbeit „Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomas-Renaissance“, die in der Fachwelt gute Beachtung gefunden hat.

Neben Seelsorgedienst in der Diözese München widmet sich der junge Doktor weiter seinen theologischen Studien. Seine akademische Lehrtätigkeit beginnt er an unserer Hochschule in Königstein, wo er vorerst in Vertretung für Prof. Scholz, heute Fulda/Augsburg, Moraltheologie liest, dann aber, nach dessen Weggang, 1956 vom Bischof von Limburg, Dr. Wilhelm Kempf, zum ordentlichen Inhaber des Lehrstuhles der Moraltheologie und christlichen Soziallehre ernannt wird. Nun kann er den ihm angeborenen Tätigkeitsdrang so recht entfalten. In glücklicher Weise vereinte er sein Wirken an der Ostakademie in Königstein, zu deren Leiter er kurz zuvor berufen wurde, mit seiner akademischen Lehrtätigkeit.

Seine Aufgabe sah er darin, seinen Schülern gediegene Kenntnisse der Prinzipien einer gesunden Moraltheologie zu vermitteln, sie aber auch schon während ihrer Studienzeit zu konfrontieren mit den vielfältigen schwierigen Fragen und Problemen, die dem Seelsorger von heute in der Praxis begegnen. Diesem Ziel

dienten insbesondere seine Seminarübungen, die stets aktuell waren; seine Seminare zählten denn auch zu den am meisten besuchten.

Neben dieser seiner akademischen Lehrtätigkeit und sehr vielen Vorträgen fand er immer noch Zeit zu publizieren. Er war unter anderem auch Mitarbeiter an Nachschlagewerken. Ansehen und Anerkennung genoß er in Fachkreisen auf dem Gebiet der Forschung zum Natur- und Heimatrecht. Seine letzte Veröffentlichung „Zum natürlichen Recht auf Heimat“, erschienen 1968, wurde in mehrere Fremdsprachen übersetzt und erlebte nach Jahresfrist eine Neuauflage. Ein Werk, dem er sehr viel Zeit und Kraft gewidmet hat — es handelt sich um „Natur- und Völkerrecht im Aufbau der Weltgemeinschaft nach Francisco de Vittoria, O. P.“ — hat er leider nicht mehr ganz abschließen können.

Bei all seinem Mühen und Schaffen, Erstreben von Zielen und Verwirklichen von Plänen, die ihm nützlich und notwendig erschienen, bewies er eine seltene Ausdauer und beharrliche Zähigkeit. Mit ungebrochenem Optimismus ging er an alles heran und war dabei immer von einer großen Liebe zur Kirche erfüllt. Kritiker betrachtete er nicht als seine Feinde, was nicht alltäglich ist.

Für das alles und seine stete Hilfsbereitschaft danken wir ihm von Herzen und versprechen ihm unser Gedenken und Gebet. „Gewähre ihm, Herr, in deiner Milde den Ort der Erquickung, des Lichtes und des Friedens!“

Biblische Fragen in der Verkündigung heute*

Es geht bei den folgenden Darlegungen nicht um einen Themenkatalog für biblische Verkündigung in Predigt, Katechese oder Erwachsenenbildung, also um biblische Themen, die etwa in der Gegenwartssituation des Christen in der Welt von heute gefragt würden oder wenigstens gefragt sein könnten. Dafür bietet die neue Leseordnung für die Meßfeier eine Fülle von Schrifttexten aus beiden Testamenten an¹. Allein für die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres im Dreijahreszyklus sind es über fünfhundert Schriftstellen, zu rund einem Drittel aus dem Alten Testament und zwei Drittel aus dem Neuen Testament, die dem Prediger vorgelegt werden. Wir meinen hier vielmehr die vielfältigen Fragen, die der Prediger und Katechet heute an die Bibel selber hat, oder noch deutlicher die mannigfachen Schwierigkeiten, die ihm die Hl. Schrift selbst bereitet, wenn er sie schriftgemäß und sachgemäß verkünden will und soll.

Es vollzog sich nämlich in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten eine tiefgreifende Wandlung in der Schriftauslegung auch im katholischen Raum. Viele vermögen ihr nicht mehr zu folgen, vielen erscheint diese neuere und das heißt kritische Exegese suspekt; steht sie doch weithin im schroffen Gegensatz zum herkömmlichen Schriftverständnis in der Kirche und stellt vieles bisher Gelehrte und Gegläubte in Frage, so daß Unsicherheit und Verwirrung in einem erschreckenden Ausmaß Klerus und Kirchenvolk befallen. Schuld daran seien, so sagen viele, die Exegeten. Ist es wirklich so, daß sich der katholischen Bibelwissenschaftler etwa sensationsheischende Neuerungssucht bemächtigt hätte? Oder gar, daß sie sich, wie übereifrige Verfechter der Orthodoxie behaupten, zu reinen Rationalisten entpuppt hätten, die an kein Wunder und an kein echtes Jesuswort glauben?

Wer so denkt, befindet sich in einer argen Selbsttäuschung, ja der macht sich am Wort Gottes selbst schuldig, da er es nicht schriftgemäß und sachgerecht zu verstehen und zu verkünden sucht. Es träfe ihn der harte Tadel, mit dem Gott der Herr einst den Propheten Jeremia aufrüttelte, der es müde geworden war, Gottes Wort, das er empfangen, richtig zu künden: „Wenn nur Rechtes du vorbringst und nichts Verkehrtes, so darfst du wieder sprechen in meinem Auftrag“ (Jer 15,19 b).

* Vortrag, gehalten am 15. 11. 1971 bei der Rektoratsübernahme.

¹ Die Leseordnung für die Meßfeier. Band I: Sonn- und Festtage: Trier 1969.

In einem ersten Teil will ich einen knappen Überblick bieten über den gegenwärtigen Stand der modernen katholischen Bibelwissenschaft und die Arbeitsweise der katholischen Exegeten, in einem zweiten Teil die wichtigsten Ergebnisse ihrer Forschung zusammenzufassen.

I.

Die große Wende in der katholischen Bibelwissenschaft setzt mit der Bibelenzyklika Pius' XII. „*Divino afflante Spiritu*“ („Unter der Eingebung des göttlichen Geistes“) vom 30. 9. 1943 ein². Seither befindet sich der katholische Exeget, der sich der modernen exegetischen Methoden bedient, wie sie die protestantische Bibelforschung im Verlauf vieler Jahrzehnte erarbeitete und entwickelte, nicht mehr im Widerspruch zu kirchlichen Weisungen bzw. zur kirchlichen Autorität. Im Gegenteil er wird sogar förmlich und ausdrücklich von ihr aufgefordert zum wissenschaftlichen Studium der Hl. Schrift mit allen Mitteln, die die Forschung auf den verschiedensten Gebieten zur Verfügung stellt. Hier, in dieser Enzyklika wird zum erstenmal in einem kirchlichen Dokument der volle Nachdruck auf den Hagiographen als Menschen, als geschichtsbedingten Menschen in seiner Zeit gelegt. Damit wird auf die Menschlichkeit des Bibelwortes als auf eine wieder viel stärker als bisher zu achtende Eigentümlichkeit der Schrift hingewiesen und gesagt, daß ihre Berücksichtigung manche Schwierigkeit in der Schriftauslegung behebt (S. 20 ff).

In diesem Rundschreiben Pius' XII. wird sodann als folgerichtige Konsequenz dessen die notwendige Unterscheidung zwischen Aussageabsicht und Aussageform betont. Mit Nachdruck wird als oberstes Ziel aller Auslegung festgestellt, die Aussageabsicht als den allein eigentlichen Literalsinn der Schrift zu ermitteln. Es wird freilich auch ausdrücklich unterstrichen, daß die Auffindung dieser Aussageabsicht in den Werken des alten Orients seine erheblichen Schwierigkeiten haben kann. „Der Exeget muß“ — so die Enzyklika wörtlich — „sozusagen im Geist zurückkehren in jene ferne Jahrhunderte des Orients und mit Hilfe der Geschichte, der Archäologie, der Ethnologie und anderer Wissenschaften genau bestimmen, welche literarischen Arten die Schriftsteller jener alten Zeit anwenden wollten und in Wirklichkeit anwandten“ (S. 20).

Um die Aufhellung und den Nachweis der Verwendungsart der literarischen Gattungen in der alttestamentlichen Literatur machte sich insbesondere der protestantische Forscher Hermann Gunkel verdient, der eigentliche Gründer der

² AAS 35 (1943) 297—325 (Lat. Originaltext). Deutsche Übersetzung: Über die zeitgemäße Förderung der biblischen Studien. Rundschreiben Pius' XII. „*Divino afflante Spiritu*“ vom 30. 9. 1943. Kath. Bibelwerk Stuttgart 1948.

Gattungsforschung in der biblischen Exegese. In seinem berühmt gewordenen Genesis-Kommentar von 1910, zuletzt 1922 in fünfter unveränderter Auflage erschienen, stellte er die typischen literarischen Gattungen in der Bibel, besonders die der Sage, so eindrucksvoll heraus, daß in der Geschichte der Kommentierung der Genesis dieses Kommentarwerk einen bisher nicht überbotenen Höhepunkt darstellt³. Aber auch katholischerseits hatte schon 1904 Franz Hummelauer SJ., Professor an der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, in seiner Schrift „Exegetisches in der Inspirationsfrage“, bei den Geschichtsbüchern des Alten Testaments auf das Vorhandensein verschiedener Gattungen hingewiesen⁴. Er unterschied epische Dichtung, religiöse Geschichte, alte Geschichte, Volksüberlieferung, freie Erzählung. In der richtigen Bestimmung der literarischen Art sah er ein Mittel zur Begleichung vieler historischer Schwierigkeiten⁵. Mit kritischem Blick suchte er fortschrittliche Lösungen grundlegender Bibelprobleme. Aber die konservative Richtung unter den katholischen Forschern am Alten Testament wandte sich damals gegen die fortschrittliche, obwohl die kirchlichen Entscheidungen eher zurückhaltend waren. Angriffe gegen ihn führten bereits 1908 zu seinem vorzeitigen Ausscheiden aus der exegetischen Forschung. Nicht zwar ausdrücklich, aber vom Inhalt her ist die Bibelenzyklika Pius' XII. eine späte, posthume Rehabilitierung dieses katholischen Bibelforschers um die Jahrhundertwende, mehr noch das Schreiben der päpstlichen Bibelkommission zur Pentateuchfrage vom 16. 1. 1948 an den damaligen Erzbischof von Paris, Kardinal Suhard, in welchem die von Hummelauer für die biblische Urgeschichte postulierte Gattung der Volksüberlieferung (*traditio popularis*) als zutreffend genannt wird⁶.

In der Tat führt erst die Kenntnis der literarischen Gattung eines Textes zu einem sachrichtigen Schriftverständnis, d. h. erst sie läßt uns die eigentliche Aussageabsicht des biblischen Textes richtig erkennen. Deshalb wundert man sich nicht, daß die Bibelenzyklika positiv wiederholt und eindringlich das Studium der literarischen Gattungen einschärft. „Um den heutigen Erfordernissen der Bibelwissenschaft zu entsprechen, muß deshalb der katholische Exeget bei der Auslegung der Hl. Schrift und beim Nachweis ihrer Irrtumslosigkeit auch dieses Hilfsmittel (die literarische Gattung) in kluger Weise benutzen und zusehen, was die Redegattung oder literarische Art, die der heilige Schriftsteller gebraucht, für die richtige und zutreffende Erklärung bedeutet, und er soll überzeugt sein, daß er diese Seite seiner Aufgabe ohne großen Nachteil für die katholische Exegese nicht vernachlässigen darf“ (S. 22).

3 H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen 1956, S. 315.

4 J. Haspecker, LThK ²5,535.

5 V. Hamp, LThK ²4,688.

6 AAS 40 (1948) 45–48 (Französ. Originaltext).

Damit ist einem allzu billigen Literalismus, also Wortsinn und Wortverständnis im Sinn von „Kleben am Buchstaben“, und Historismus, wie er in der Kirche durch Jahrhunderte üblich war, auch autoritativ der Abschied gegeben. Durch die Sprache der Bibel — im Alten Testament besonders in den sogenannten Geschichtsbüchern, im Neuen Testament in den Evangelien — die der Gattung der Geschichtsschreibung gleicht, hatte man sich zu sehr zu einem naiven Historisieren verleiten lassen.

Nun spricht die Bibelenzyklika nur vom Alten Orient mit seinen uns oft fremden und erst zu erforschenden Weisen schriftstellerischer Tätigkeit. Kein Wort aber verlor sie über das Neue Testament. Daher meinten manche Vertreter der beharrlichen Richtung, daß die im genannten Rundschreiben aufgewiesenen Richtlinien nur zur Erforschung des Alten Testaments Geltung hätten, keineswegs aber auch für das Neue Testament und hier vor allem nicht für die Evangelien.

Da erschien gerade rechtzeitig, ungefähr zur Halbzeit des II. Vatikanischen Konzils, nämlich am 21. 4. 1964, also bereits unter dem Pontifikat Pauls VI., — im Herbst des gleichen Jahres fand die dritte Sitzungsperiode statt — ein zweites für die katholischen Bibelwissenschaftler, zumal für die Neutestamentler, hochbedeutsames kirchliches Dokument: die „*Instructio de historica Evangeliorum veritate*“ („Unterweisung über die historische Wahrheit der Evangelien“)⁷.

Diese Unterweisung der päpstlichen Bibelkommission, ganz im Geist des Bibelrundschreibens Pius' XII. abgefaßt und die dort niedergelegten Gedanken und Richtlinien fortführend und weiterentwickelnd, ist das erste offizielle kirchliche Dokument, das eine weitere, in der Bibelwissenschaft angewendete Methode offen anerkennt und den katholischen Exegeten anempfiehlt: die formgeschichtliche Methode. „Wo die Sache es mit sich bringt, kann der Exeget sich vergewissern, was an Richtigem in der formgeschichtlichen Methode enthalten ist und mit Recht als Mittel zu einem volleren Verständnis der Evangelien benutzt werden kann“ (Instr. Nr. V, S. 39). Die Formgeschichte befaßt sich vorzüglich mit der vorliterarischen, d. i. mündlichen Überlieferung der biblischen Bücher. Sie sucht die Gesetze der Prägung und Entwicklung der einzelnen Stücke in der mündlichen Weitergabe zu erkennen. Sie macht einsichtig, daß die allermeisten alttestamentlichen Bücher und von den neutestamentlichen besonders die Evangelien einen langen Entwicklungsprozeß durchgemacht haben, für das Alte Testament durch mehrere Jahrhunderte, für die Evangelien mehrere Jahrzehnte.

Aus der Richtigkeit dieser Erkenntnis war es in bezug auf die Evangelien nur noch ein Schritt zu einer weiteren Feststellung, die die Instruktion trifft, die dennoch wie eine Überraschung wirkte. Sie liegt darin, daß sie sich uneinge-

⁷ AAS 56 (1964) 712—718 (Lat. Originaltext). Deutsche Übersetzung: StBSt 1, Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1965.

schränkt zu dem überhaupt erst durch die formgeschichtliche Methode bzw. Analyse der Evangelien ermöglichten und erzielten Ergebnis bekennt, nämlich der Anerkennung der Existenz von drei Phasen in der Überlieferung des Evangelienstoffes. „Um die Zuverlässigkeit der Evangelientradition sachgerecht aufzuweisen, hat der Exeget die drei Überlieferungsphasen zu berücksichtigen, durch die hindurch Lehre und Leben Jesu auf uns gekommen sind“ (Instr. Nr. VI, S. 41). Danach enthalten die uns heute vorliegenden Evangelien nicht die Worte und Taten Jesu aus der ersten Überlieferungsphase, d. i. dem öffentlichen Leben und Wirken Jesu, sondern bieten sie uns in der Gestalt, in der die Evangelisten sie zusammenstellten und edierten. Diese Gestalt aber spiegelt die beiden vorangehenden Phasen, die zweite, die der apostolisch-urkirchlichen Predigt, mehr als die erste.

Nicht zwar ausdrücklich, aber implicit wird hier in der Unterweisung schließlich auch die Redaktionsgeschichte als wissenschaftliche Methode zur Erforschung der endgültigen Aussageabsicht biblischer Texte, in diesem Fall der Evangelien, bestätigt (Instr. Nr. 9, S. 43 bzw. 45). Die redaktionsgeschichtliche Methode ist der aus der Formgeschichte erwachsene jüngste Zweig alttestamentlicher und neutestamentlicher Forschung. Sie hat es mit dem schriftlichen Text zu tun, mit dem festen Wortlaut des überlieferten Textes in seiner Endgestalt.

Als drittes und zugleich wichtigstes lehramtliches Dokument der kirchlichen Autorität ist zu nennen die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „*Dei Verbum*“ („Gottes Wort“), verabschiedet in der vierten, d. i. letzten Sitzungsperiode des zweiten Vatikanischen Konzils, am 18. 11. 1965⁸. Sie greift in bezug auf die bibelwissenschaftlichen Arbeitsweisen und modernen Methoden alle Aussagen der Bibelenzyklika wie der *Instructio* mit erstaunlicher Ausführlichkeit auf, arbeitet sie ihren Texten ein, bestätigt und sanktioniert sie damit aufs neue (cfr. Nr. 12, 19, 23).

Es ist also heute die kirchliche Autorität selber, die den katholischen Bibelwissenschaftler zur kritischen Exegese nicht nur ermutigt, sondern dazu verpflichtet. „Ein Exeget, der nicht allen diesen Fragen des Ursprungs und der Abfassung der Evangelien nachgeht und der nicht alle gesicherten Ergebnisse der neueren Forschung sachgemäß verwertet, erfüllt nicht seine Aufgabe zu erforschen, was die biblischen Verfasser sagen wollten und sagten“ (Instr. Nr. 10, S. 47). In der Dogmatischen Konstitution „*Dei Verbum*“ heißt es: „Die katholischen Exegeten und die anderen Vertreter der theologischen Wissenschaft müssen in eifriger Zusammenarbeit sich darum mühen, unter Aufsicht des kirchlichen Lehramtes mit passenden Methoden die göttlichen Schriften so zu erforschen und auszulegen, daß möglichst viele Diener des Wortes in den Stand gesetzt werden, dem Volk

⁸ AAS 58 (1966) 817–836 (Lat. Originaltext). Deutsche Übersetzung: StBSt 16, Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1966, und LThK II, 505–583 (Ergänzungsband II).

Gottes mit wirklichem Nutzen die Nahrung der Schriften zu reichen“ (Nr. 23, S. 89 bzw. 91).

Nun betrifft diese Verpflichtung zunächst die Fachleute, die Exegeten. Sie sind heute durch kirchlichen Auftrag gehalten, den Weg der modernen historisch-kritischen Exegese zu beschreiten. Aber es leuchtet ein, daß an den neuen Erkenntnissen der heutigen kritischen Exegese auch der Prediger und Katechet nicht einfach vorbeigehen kann und darf. Zumindest muß er bereit sein, die wichtigsten Ergebnisse der bibelwissenschaftlichen Arbeit anzunehmen. Die *Instructio* äußert sich dazu noch zurückhaltend: „Die Prediger bedürfen größter Klugheit . . . Gut begründete neue Auffassungen soll man da, wo es sich als notwendig erweist, mit der vom Publikum her geforderten Umsicht darlegen“ (Nr. XIII, S. 49). Diese etwas vorsichtige, nach Einschränkung klingende Formulierung darf nicht mißverstanden werden. Einmal kann es auch hier keine doppelte Wahrheit geben — für die Exegeten auf der einen, die Prediger, Katecheten und Gläubigen auf der anderen Seite. Sodann anerkennt die genannte Unterweisung das Vorhandensein literarischer Gattungen in den Evangelien wie auch den vernünftigen Gebrauch der formgeschichtlichen und redaktionsgeschichtlichen Methode bei der Evangelienauslegung. Danach aber sind Textauslegungen, die unter Anwendung erlaubter, ja gebotener Auslegungsprinzipien zuverlässig erarbeitet wurden, unter diejenigen „neuen Auffassungen“ einzuordnen, die ein Prediger den Gläubigen und analog ein Katechet seinen Schülern vortragen kann.

Eine mutigere und entschiedener Sprache führt in dieser Hinsicht die *Bibelkonstitution* in ihrem sechsten und zugleich letzten Kapitel, betitelt „Die Hl. Schrift im Leben der Kirche“. Hier spricht sie ausdrücklich den Seelsorgeklerus an und fordert ihn zu einem gründlichen Studium der Schrift auf. „Darum müssen alle Kleriker, besonders Christi Priester und die anderen, die sich als Diakone oder Katecheten ihrem Auftrag entsprechend dem Dienst des Wortes widmen, in beständiger heiliger Lesung und gründlichem Studium sich mit der Schrift befassen, damit keiner von ihnen werde zu ‚einem hohlen und äußerlichen Prediger des Wortes Gottes, ohne dessen innerer Hörer zu sein‘ (Augustinus)“ (Nr. 25, S. 91). Praktisch bedeutet diese Aufforderung zum gründlichen Studium der Schrift für den Prediger und Katechet, sich mit den modernen exegetischen Arbeitsweisen bekannt und vertraut zu machen, um so mittels dieser biblischen Auslegungsmethoden selbst in das ursprüngliche Schriftverständnis eindringen zu können, dann aber auch, um es den Gläubigen besser, d. i. sachrichtig und schriftgerecht erschließen zu können.

Das ist auch die Forderung der katholischen Lehrer der Homiletik und Katechetik von heute. Als Vertreter der ersten Gruppe sei nur genannt Professor Bruno Dreher. Schon in seinem großen Referat bei der Weihnachtsseelsorgetagung vom 28. bis 30. Dezember 1966 in Wien sagte er: „Ohne ein gewisses anregendes exegetisches Studium kann die Predigtarbeit heute nicht mehr gut

vor sich gehen . . . Im katholischen Raum ist ein neuer starker Vorstoß in die strenge Exegese unbedingtes Erfordernis. Die Phase pietistischer Schriftauslegung der 20er Jahre und auch der liturgisch-kerygmatischer Zeit der 30er Jahre muß im Sinn exegetischer Akribie überwunden werden⁹. Die gleichen Thesen verfißt er in seinem Buch „Biblich predigen“, ein homiletisches Werkbuch, Stuttgart 1968, und in seinem zweibändigen Werk „Handbuch der Verkündigung“, Freiburg 1970. Für die Katechetik verweise ich auf Professor Nastainczyk, Regensburg, „Biblische Unterweisung zwischen gestern und morgen“, Freiburg 1971.

II.

Ich komme zum zweiten Teil meiner Ausführungen: Wichtigste Ergebnisse der neueren katholischen Bibelexegese. Als erstes Ergebnis nenne ich die Wiederentdeckung einer alten Wahrheit: Gottes Wort in der Schrift begegnet uns in Form und Gestalt des menschlichen Wortes, der menschlichen Rede, aber es bleibt Gottes Wort (cfr. 1 Thess 2,13). Es gibt in der Tat eine Menschlichkeit des Bibelwortes, die allerdings nicht mit Irrtum zu verwechseln ist. Die große Eigentümlichkeit der Hl. Schrift ist ihr göttlicher und menschlicher Charakter zugleich. Diese Eigentümlichkeit gibt es nur einmal: hier in der Bibel. Wie sie Werk Gottes ist kraft der Inspiration, der Gottes-Hauchung, die allen zuteil wurde, die am Zustandekommen der Bibel mitbeteiligt waren, also allen Tradenten (Sammlern) bis zum Endredaktor, ebenso ist sie Menschenwerk, insofern sie von Menschen geschaffen wurde, durch Menschen zustande kam. Diese ihre menschliche Seite, das menschliche Element in ihr, wurde gerade durch die kritisch-historische Forschung der Bibeltheologen der neueren Zeit viel klarer und deutlicher als jemals zuvor erkannt. Gott ist im Schriftwort buchstäblich herabgestiegen in die Niedrigkeit der menschlichen Ausdrucksweise, indem er sich in die Hülle des menschlichen Wortes kleidete. Der tiefste Grund dafür liegt im Mysterium der Inkarnation (Phil 2, 1—8). Ehe Gott Mensch wurde im Fleisch, im Gott-Menschen Jesus von Nazareth, seinem letztgesprochenen Wort (Hebr 1,1), wurde Gott Mensch zuvor im Wort der Schrift, im Wort der menschlichen Sprache.

Haben wir dann ein Recht, daran, daß Gott sich uns in seiner Wortoffenbarung so erschloß, Anstoß und Ärgernis zu nehmen? Hören wir, wie sich dazu P. Zerwick, SJ, Professor am päpstlichen Bibelinstitut in Rom, heute emeritiert, in seinem Eröffnungsreferat bei der oben erwähnten Weihnachtsseelsorgertagung

⁹ Gottes Wort in unsere Zeit, Wien 1967, S. 101.

in Wien äußerte: „Wir sind heute in einer irgendwie ähnlichen Lage dem schriftlichen Wort Gottes gegenüber, wie einst das jüdische Volk seinem Messias gegenüber. Wir stellen Forderungen an dieses Wort Gottes, wie wir es gerne hätten, daß es wäre. Wir stellen Forderungen, wie wir es zu tun gewohnt sind, ja wir glauben es tun zu müssen im heiligen Namen des wahrhaftigen Gottes und einer tausendjährigen Überlieferung in einer geistgeleiteten Kirche. Und wenn wir nun sehen müssen, nein, so ist es nun einmal nicht, dann sind wir in einer doppelten Gefahr: Wir sind in Versuchung, das Kind mit dem Bade auszuschütten, oder aber den Kopf in den Sand zu stecken in kindlich-kindischer Eigenwilligkeit. Was hat denn dieses Wort Gottes der Hl. Schrift verbrochen, daß es auf einmal so fragwürdig erscheint? Nun, es hat lediglich seine menschliche Seite, seine menschliche Bedingtheit, allerdings in einem ungeahnten Maß, geoffenbart. Und nun ist die Verlegenheit groß. Es kommt nämlich auf, daß wir, nicht theoretisch, aber praktisch, dem Worte Gottes gegenüber verkappte Monophysiten waren, dem Wort Gottes gegenüber, wie, und deshalb weil wir es dem fleischgewordenen Wort Gottes gegenüber waren und teilweise noch sind. Es kommt nämlich auf, daß wir im Grunde Rationalisten waren, daß wir trotz aller anderslautenden Theorie so lebten, als glaubten wir, weil der christliche Glaube sich beweisen läßt“¹⁰.

Aus der Tatsache, daß Gott sich uns Menschen in seinem Offenbarungswort in der Schrift durch Menschenwort hindurch kundtat, ergibt sich für den sich so offenbarenden Gott die Konsequenz, daß er sich damit von vornherein geradezu auslieferte der Menschlichkeit des Wortes. Das aber bedeutet, daß er sich auch auslieferte allen unter Menschen möglichen Denk- und Redensarten und damit auch allen Formen des Schriftausdrucks, mit anderen Worten: allen unter Menschen und Völkern gebräuchlichen literarischen Gattungen, wie das die Gelehrten nennen. Darin leisteten protestantische Bibelwissenschaftler (Gunkel, Dibelius) wirklich Pionierarbeit. Abgesehen von P. Hummelauer in der Vergangenheit sind aber seit den letzten Jahrzehnten auch wieder katholische Forscher an der präziseren und differenzierteren Erarbeitung der verschiedenen literarischen Gattungen mitbeteiligt¹¹. Die Erkenntnis der Existenz der literarischen Arten in der Schrift und ihre praktische Verwertung in der katholischen Schriftauslegung ist ein zweites wichtiges Ergebnis neuerer katholischer Exegese.

Der Hauptwert der Kenntnis der literarischen Gattungen liegt darin, daß wir

¹⁰ Gottes Wort in unsere Zeit, Wien 1967, S. 11.

¹¹ Vgl. z. B. A. Robert-A. Feuillet, Einleitung in die Hl. Schrift I Altes Testament, Wien 1963. H. Zimmermann, Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode. Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1967. J. Schreiner, Einführung in die Methoden der biblischen Exegese, Würzburg 1971. H. Haag, Bibel-Lexikon, Köln-Einsiedeln *1968. Praktisches Bibellexikon, Herder 1969.

mit ihrer Hilfe zwischen Aussageform und Aussageabsicht, dem eigentlichen religiösen Lehrgehalt, besser zu unterscheiden vermögen: was ist nur Aussageform und was ist Aussageabsicht. Das zu erkennen, ist eminent wichtig; denn nur in der vom heiligen Schriftsteller intendierten Aussageabsicht ist die von Gott uns zuge dachte, also inspirierte Offenbarungswahrheit zu suchen, wie die Bibelenzyklika und Bibelkonstitution eindeutig bezeugen.

Wir brauchen daher nicht zu erschrecken, wenn die Bibelwissenschaftler, z. B. die Patriarchen-, d. i. Vätererzählungen, als „Sagen“ bezeichnen, die Josua- und Richtererzählungen als „Heldensagen“ (an Samson ist das handgreiflich), wenn sie andere Stücke wie z. B. die Erzählungen über die Predigerpropheten Elia und Elischa im 1. und 2. Königsbuch als Legenden deklarieren, wenn sie die Josefs-geschichte in der Genesis, die kleinen Büchlein Rut, Tobit, Judit, Ester meist — nach ihrer literarischen Gattung — der Novelle zuordnen, wenn sie manche Formulierung in der biblischen Urgeschichte (im Schöpfungsbericht, in der Erzählung über Paradies und Sündenfall und die Engelehen) als mythologisch bezeichnen.

Was das Neue Testament betrifft, so sind auch hier, besonders in den Evangelien, verschiedene literarische Formen vorhanden, wenn auch nicht mehr in dem weiten Ausmaß und alle, wie sie sich im Alten Testament vorfinden. „Dem Dienst am Worte hingegeben haben sie (die Apostel und Prediger der Urkirche) bei der Predigt verschiedenste Redeformen benutzt, die dem eigenen Ziel und dem Geist der Hörer entsprachen. Denn ‚Griechen und Nichtgriechen, Gebildeten und Ungebildeten‘ waren sie Schuldner. Diese Redeformen, mit denen sie als Herolde Christus verkündeten, sind genau auseinanderzuhalten: Katechesen, Geschichten, Testimonien, Hymnen, Doxologien, Gebete und andere literarische Formen dieser Art, wie sie im Alten Testament und unter den Zeitgenossen gebraucht wurden“ (Instr. Nr. 8, S. 43).

Auf eine solche hier nicht ausdrücklich genannte, aber wie mir scheint, wichtige Gattung, möchte ich eigens hinweisen: den Wunderbericht¹². Es ist legitim, zwischen Wunder und Wunderbericht als literarische Form zu unterscheiden. Das Wunder ist ein Geschehen und gehört der Geschichte an. Der Wunderbericht ist eine Erzählung von diesem Ereignis. Sie gehört als Werk des Erzählenden der Literatur an und verbindet die Erinnerung an Geschehenes mit der Deutung aus dem Glauben. Und dieses theologische Motiv ist in der Regel greifbarer als der historische Vorgang, von dem der Wunderbericht erzählt, beispielsweise von der Brotvermehrung, dem Seesturm, Seewandel u. a. Auf welche Geschehen diese Christuserzählungen zurückgehen, läßt sich für uns heute nicht mehr so genau ausmachen. Darum erschließen sich solche Texte nur einer theologischen, nicht

¹² Vgl. R. H. Fuller, *Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung*, Düsseldorf 1967. F. Mußner, *Die Wunder Jesu*, München 1967. A. Weiser, *Jesu Wunder — Damals und heute*. Kath. Bibelwerk, Stuttgart ²1969.

aber einer historischen Befragung. Wer an eine Evangelienperikope mit einem Wunderbericht die Frage richtet: Was ist hier geschehen und wie ist es hier geschehen?, der verbaut sich den Zugang zum eigentlichen theologischen Verständnis der Wunderperikope. Die Frage muß heißen: Was will mir dieses Stück von Jesus und seinem Heilswerk sagen? Die Wunder Jesu sind nämlich nicht unwiderlegliche Beweise für den Glauben. Darum kamen ja auch nicht alle Zeitgenossen Jesu, die seine Wunder sahen, zum Glauben an ihn.

Ähnlich verhält es sich mit der sogenannten Kindheitsgeschichte Jesu am Anfang des Matthäus- und Lukas-Evangeliums. Diese will primär nicht als Schilderung lauter geschichtlicher Einzel-Fakten in ihrem chronologischen Ablauf verstanden sein, sondern sie hat in erster Linie christologische Aspekte, die relevant, d. i. erheblich, wichtig sind. Der literarischen Gattung nach ist die Kindheitsgeschichte ein sogenannter Midrasch oder auch — nach einigen — Legende, eine literarische Form, die nur im Kern, d. i. im Wesentlichen, Geschichte berichten will¹³.

Wenden wir uns wieder dem Alten Testament zu und fragen nach dem Charakteristikum der Gattung „Sage“. Landläufig hält man die Sage für eine Erzählung, der jeglicher historische Gehalt abgeht, also für ein Produkt der dichterischen Phantasie. Daher stammt unser Mißtrauen der Sage gegenüber als einer in der Bibel möglichen Erzählform. Nun aber müssen wir uns sagen lassen, daß auch die Sage sich mit der Geschichte beschäftigt, und zwar wie die profane so auch und noch mehr die biblische Sage. Sie ist keineswegs allein das Produkt dichterischer Phantasie, sie umfaßt vielmehr — ich zitiere Gerhard v. Rad, der auf H. Gunkel zurückgreift — „die Summe der lebendigen geschichtlichen Erinnerung der Völker; in ihr spiegelt sich in Tat und Wahrheit die Geschichte des Volkes. Die Sage ist die Form, in der sich das Volk seine Geschichte erzählt und vorstellt“¹⁴. Freilich ist das Beziehungsverhältnis zwischen Sage und Geschichte ein anderes als das zwischen der exakten Geschichtsschreibung und Geschichte. Geschichtsschreibung ist natürlich die Sage nicht, schon gar nicht in unserem modernen Sinn, aber das heißt lange nicht, daß die Sage kein Verhältnis zur Geschichte hätte. Der Geschichtsschreibung geht es nach unserem heutigen Geschichtsbewußtsein sowohl um die Darstellung aller Fakten wie auch eines jeden einzelnen Ereignisses, das möglichst isoliert erfaßt und zugleich in den geschichtlichen Zusammenhang hineingestellt wird. Mit anderen Worten: der Geschichtsschreibung geht es darum, was passiert ist und wie es genau in jedem Detail passiert ist. Die Sage aber greift nur einzelne Ereignisse heraus und stellt sie nicht in einen eigentlichen Geschichtszusammenhang, sondern eher

¹³ Vgl. J. Riedl, Die Vorgeschichte Jesu, *Biblisches Forum* 3, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart. R. Schnackenburg, Die Geburt Christi ohne Mythos und Legende, Mainz 1969. J. Kerscheneiner, Die Kindheitsgeschichte bei Matthäus und Lukas, München 1971.

¹⁴ G. v. Rad, in: ATD 2, Das erste Buch Mose, S. 25 f, Göttingen 1950.

in den Rahmen einer Familie. In den geschilderten Begebenheiten werden nicht nur die ursprünglichen Fakten (man nennt diese „Primärerfahrungen“), sondern auch viele andere spätere Erfahrungen („Sekundärerfahrungen“) miteingefangen. So gesehen bietet uns die Sage „verdichtete Geschichte“. Dabei wird die Figur der Handlung auf einfachste, das Typische herausstreichende Linien zurückgeführt. Es steht also am Anfang der Sage zuallermeist ein historisches Faktum (Primärerfahrung) als ihr eigentlicher Kristallisationspunkt. Darüber hinaus spiegelt sich in ihr ein bis in die Gegenwart des Erzählers reichendes geschichtliches Erleben der jeweiligen Gemeinschaft (Sekundärerfahrung)¹⁵.

Im Gegensatz zur Geschichtsschreibung ist demnach die Sage nicht an der Zufälligkeit des einmalig Historischen interessiert, sondern an seiner immer wieder in der menschlichen Erfahrung sich wiederholenden Grundfigur (Vätergestalten). Geschichtliche Tatsächlichkeiten, die ursprünglich das ganze Volk, in unserem Fall Israel, oder ein Stamm, eine Familie erlebte, werden an einem Individuum, an einer Einzelperson anschaulich gemacht, so an den Vätern, an Mose, den Richter-gestalten etc. Israel hat in ihnen weithin die Not, aber auch die Verheißung seiner eigenen Existenz vor Gott gesehen und zum Ausdruck gebracht. So verstanden enthält die Gattung der Sage wesentlich mehr historische Substanz als eine exakte Beschreibung eines einmaligen Faktums.

Ein weiteres Ergebnis der modernen Bibelwissenschaft ist das völlig neue Verständnis der Entstehung der Bücher, was seinerseits zu einem besseren Schriftverständnis beiträgt, insbesondere in bezug auf den Werdegang der Offenbarung, ihre kontinuierliche Entwicklung und Entfaltung. Gerade in der Entstehungsfrage der biblischen Bücher hat die Anwendung der modernen bibelwissenschaftlichen Methoden zur Erkenntnis geführt, daß wir auf einen großen Teil der Bibel nicht unseren modernen Autorbegriff und unser modernes „Buchdenken“ übertragen dürfen, als ob die Bücher der Bibel wie moderne Bücher von Schriftstellern in einem Zug entworfen und am Schreibtisch niedergeschrieben worden wären. Vielmehr durchliefen die meisten alttestamentlichen Bücher und die Evangelien einen langen Entstehungsprozeß. Aus ursprünglich nur mündlich formulierten Einzelstücken sind sie erst allmählich zu je größeren Einheiten zusammengewachsen. Ihre Niederschrift war in der Regel „ein für die Formulierung und Konzeption nur verhältnismäßig nebensächlicher Vorgang, eben nur die letzte Phase und die endgültige Fixierung eines langen Tradierungsprozesses“¹⁶. Wie man sich diesen vorzustellen hat, beschreibt J. Scharbert folgendermaßen: „Die einzelnen Tradenten fühlen sich der Überlieferung gegenüber zwar zu größtmöglicher Treue verpflichtet, halten sich aber durchaus für berechtigt, deren Inhalt neu zu ordnen, Überholtes auszuscheiden oder zu korrigieren, sie neuen Gege-

15 N. Lohfink, *Vom Verstehen der Hl. Schrift*, Frankfurt/M., S. 24 f.

16 J. Scharbert, *Sachbuch zur Bibel*, Aschaffenburg 1965, S. 142.

benheiten anzupassen, sie zu erläutern, für ihre Predigt fruchtbar zu machen und diesen ihren eigenen Beitrag zur Traditionsbildung in den Wortlaut der alten Überlieferung einzuarbeiten. Das gilt nicht nur für die rein mündlich gepflegten, sondern auch für die schriftlich festgehaltenen Überlieferungsstoffe" (S. 142). Die Wissenschaft nennt dieses Verfahren der Tradenten (Sammler, Redaktoren) Neuinterpretation oder Neuaktualisierung, die Franzosen nennen es — vielleicht richtiger — „relecture“, d. i. „wieder lesen“ im Sinn von Überdenken eines alten Textes. So wurden z. B. im Alten Testament Prophetensprüche, ursprünglich an die Nordstämme Israels gerichtet, nach dem Untergang des Nordreiches 722 v. Chr. auf die Gegebenheiten des Südreiches Juda übertragen, indem entweder „Juda“ statt „Israel“ geschrieben bzw. zu „Israel“ hinzugefügt oder statt „Assur“ „Babel“ und umgekehrt gesetzt wurde. So ist wahrscheinlich das berühmte Spottlied auf einen gestürzten Tyrannen in Jes 14, falls von Jesaja, gegen einen assyrischen König verfaßt, von einem späteren Bearbeiter auf einen König von Babel umgedichtet worden.

Vor allem aber hat man während und nach dem babylonischen Exil die Gerichtsdrohungen und mehr noch die Heilsverheißungen früherer Propheten in neuem Licht gelesen. Als Musterbeispiel kann Jes 7,14 gelten: die Immanuel-Verheißung („Siehe die junge Frau¹⁷ wird empfangen“). Heute interpretiert auch kein katholischer Alttestamentler diese Stelle als eine direkte Weissagung des Propheten Jesaja auf die Jungfrauengeburt Jesu aus Maria trotz der Zitation bei Matthäus 1,20–23, sondern deutet sie zeitgeschichtlich auf den Juda-König Ahas¹⁸. Um das zu begreifen, muß man allerdings darum wissen, daß jeder israelische König auf Davids Thron ein „Gesalbter Jahwes“ war, hebräisch Mešiah Jahwe, uns allen bekannt in der Übersetzung Messias, und als solcher ein Heilmittler. Und weiter: in der Nathan-Weissagung an David in 2 Sm 7 ist seiner Dynastie ewiger Bestand verheißt und zugesprochen. Des Jesaja Pro-

17 Die Lesung: „...die junge Frau...“ wird auch verwendet in der alttestamentlichen Lesung zum 4. Adventsontag (siehe die neuen Sonntagslesungen des Lesejahres A/I), und auch im Neuen Stundenbuch 1, S. 415 (Lesung der Adventszeit in den Laudes am Mittwoch) und im Neuen Stundenbuch 2, S. 136 (1. Lesung am Montag der 1. Adventswoche).

18 Cl. Schedl, Geschichte des Alten Testaments, IV. Band, Innsbruck 1962, S. 211–221. J. Scharbert, Die Propheten Israels bis 700 v. Chr., Köln 1965, S. 230–237, bes. S. 234 bis 236. N. Lohfink, Altes Testament — historische christliche Auslegung, Kevelaer 1966, S. 25–27. O. Schilling, Weissagung und Erwartung, Ursprünge und Formen des Prophetischen, in: „Die religiöse und theologische Bedeutung des Alten Testaments“ — Studien und Berichte der Kath. Akademie in Bayern, Heft 33, Würzburg o. J., S. 107 bis 136, bes. S. 127–130. J. Becker, Isaias — der Prophet und sein Buch, StBSt 30, Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1968, S. 30–32, 53–55, 75–77. R. Kilian, Die Verheißung Immanuel's Jes 7,14, StBSt 35, Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1968, bes. S. 118–123. E. Bouzon, Jes 7,10–14 in: J. Schreiner, Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage, Lesejahr A, Nr. 1, Würzburg 1971, S. 45–57.



phetenspruch in Jes 7,14 hat hier seinen Ausgangspunkt und ist nichts anderes als eine erste Neuaktualisierung der Nathanprophetie, eine Neuinterpretierung der alten Verheißungen Gottes an David. Seitdem erwartet man die Fortführung des Heils in der Zukunft von späteren Sprossen der Davidsdynastie; denn der Treue Gottes war man sich sicher.

Die Sammler der Jesajareden und -worte, Generationen später, und gar die Endredaktoren des Jesajabuches in der Exils- und Nachexilszeit hatten eine noch weitergehende Messiaserwartung und bereiteten damit den Weg für die voll entfaltete Messiaserwartung vor und zur Zeit der Geburt Jesu. Der Evangelist Matthäus bzw. die Verfasser der Kindheitsgeschichte Jesu nach Matthäus taten in der Übernahme des Jesajawortes aus Jes 7,14 nichts anderes, als was bereits in den vorausgehenden Jahrhunderten mit diesem und anderen Prophetenworten geschah: sie überdachten jenes Wort neu und gaben ihm in bezug auf Jesus eine letztgültige Neuinterpretation; denn Jesus, aus Davids Geschlecht, ist der *Mešiah Jahwe*, der Gesalbte Gottes, der Messias, wie wir sagen, der Heilsmittler schlechthin. Ähnlich wurden alte Königpsalmen, wie die Psalmen 2,110 zu messianischen Psalmen umgeformt.

Ein gleiches gilt von den Evangelien. Da die Sammler (Redaktoren) — alle unter der Inspirationsgnade stehend — die überlieferten Texte nicht nur einfach zu größeren Einheiten zusammenfaßten, sondern dabei im Sinn einer echten Redaktion vorgingen, d. h. ihr „Material“ sichteteten, sprachlich überarbeiteten, neu ordneten, durch Rahmenbemerkungen miteinander verbanden (solche „Verbindungen“ bzw. „Überleitungen“ sind in den Evangelien z. B. „in jener Zeit“ oder „hernach“ etc.) aktualisierten und neuinterpretierten, setzten sie natürlich auch neue theologische Akzente. Auf diese Weise wurden die Tradenten, zumal die Endredaktoren, zu Autoren im Vollsinn des Wortes.

Die „Unterweisung über die geschichtliche Wahrheit der Evangelien“ breitet sich über diese uns heute doch etwas merkwürdig erscheinende Art der schriftstellerischen Arbeitsweise der Evangelienautoren sehr ausführlich aus. „Wie Jesus selbst nach seiner Auferstehung ihnen (den Aposteln) die Texte des Alten Testaments und seine eigenen Worte deutete (cfr. Lk 24, 27. 44 f), so haben auch sie je nach den Bedürfnissen ihrer Hörer seine Worte und Taten gedeutet“ (Nr. VIII, S. 43). „Die biblischen Schriftsteller haben die Urkatechese (nachdem sie diese zunächst mündlich weitergegeben haben) schließlich zum Nutzen der Kirchen in den vier Evangelien niedergelegt. Ihre schriftstellerische Arbeit entsprach dabei der jeweiligen Zielsetzung . . . Sie wählten aus dem ihnen überkommenen Überlieferungsstoff vor allem die Stücke aus, die den verschiedenen Situationen ihrer Gläubigen und der eigenen Zielsetzung entsprach. Sie erzählten das Ausgewählte auf eine von diesen Situationen und dieser Zielsetzung her geforderte Weise. Der Sinn einer Aussage hängt auch von der Erzählfolge ab. Deshalb haben die Evangelisten auch dann, wenn der eine Worte und Taten

des Erlösers in diesen, der andere sie in jenen Zusammenhang stellte, diese Worte und Taten für ihre Leser gedeutet. Der Exeget muß also untersuchen, was ein Evangelist beabsichtigte, wenn er einen Spruch oder ein Geschehen auf eine bestimmte Weise darstellte oder in einen bestimmten Kontext rückte“ (Nr. IX, S. 43 f).

So verstehen wir, daß man die Evangelien nicht schlechthin als Geschichtsbücher bezeichnen kann, weil sie keine Geschichte des Lebens Jesu im Sinn einer historischen Biographie bieten wollen. Sie sind Niederschlag und Redaktion der urchristlichen Jesusüberlieferung, wobei die Evangelisten genauso vorgehen, wie die Sammler bzw. Redaktoren, hier besser Endredaktoren, der alttestamentlichen Bücher, besonders der Prophetenbücher, wodurch sie auch mit Recht Autoren der Bücher geworden sind. Daher darf es uns heute nicht mehr verwundern, daß es oft nur schwer möglich ist, die sogenannten ipsissima verba Jesu, d. i. die ursprünglichen Worte Jesu, die ipsissima vox Jesu, d. i. den ursprünglichen Wortlaut der Reden Jesu herauszuschälen, selbst beim „Vater unser“, wie es uns ein Vergleich zwischen Matthäus und Lukas zum Bewußtsein bringen müßte, oder den genauen Ablauf der Ereignisse, vor allem ihre zeitliche Einordnung, zu klären.

Bis vor zwei bis drei Jahrzehnten schien der Nachweis für die Zuverlässigkeit der Evangelienüberlieferung sehr einfach: Man glaubte, in den Evangelien erstklassige Geschichtsquellen im modernen Sinn des Wortes zu besitzen. Dieser Aufweis ist heute viel komplizierter. Was wir in den Evangelien in Händen haben, ist der bezeugte Glaube der apostolischen Kirche, sind die gedeuteten Worte und Taten Jesu, hinter denen aber Jesus selbst zu vernehmen ist und in denen Christi Anruf auch uns heute noch trifft.

Gewiß der Weg der modernen historisch-kritischen Exegese ist für manche Prediger und Katecheten und gar erst das Kirchenvolk neu und ungewohnt. Aber wir alle müssen diesen Weg beschreiten, nicht, weil das heute etwa „Modesache“ ist, weil es die Exegeten so wollen, nein, nicht deshalb. Wir müssen diesen Weg der kritischen Schriftauslegung, der kritischen Exegese in der Verkündigung heute in Predigt, Katechese und Erwachsenenbildung antreten, weil es der ausgesprochene Wille und Auftrag der Kirche an uns ist, wie die drei kirchlichen Dokumente, von denen im ersten Teil meiner Ausführungen die Rede war, offenkundig, weil wir nur so Gottes Wort, und das heißt, auch Gottes Anruf an uns, im Menschenwort der Schrift richtig zu verstehen vermögen.

Völkerrechtliche und staatspolitische Aspekte der Verträge von Moskau und Warschau (1970)

Im Jahre 1970 sind an den deutschen Ostgrenzen und um die deutschen Ostgrenzen Ereignisse zu verzeichnen gewesen, die eine Fülle von Problemen mit sich gebracht haben, Problemen, die keineswegs nur völkerrechtlicher Natur sind, sondern auch deutsche staatspolitische Ergebnisse zeitigen mußten und müssen, ebenso aber auch auf sozialem und wirtschaftlichen Gebiet ihre Bedeutung haben und schließlich sich auch kirchenrechtlich auswirken können und schon auswirken begonnen haben: die Verträge, die die deutsche Bundesregierung mit den Regierungen der Union der Sowjetrepubliken und der Volksrepublik Polen unterzeichnete und paraphierte. Die Ratifizierung dieser beiden Verträge, die man kurz die Verträge von Moskau und von Warschau nennt, durch den deutschen Bundestag steht noch aus.

1. Der Vertrag von Moskau

Der in Moskau unterzeichnete deutsch-sowjetische Vertrag vom 12. August 1970¹ hat nur fünf Artikel und dazu eine Präambel, wonach dieser Vertrag auf die friedliche Zusammenarbeit zwischen den Staaten auf der Grundlage der Ziele und Grundsätze der Charta der Vereinten Nationen hin orientiert ist und der internationalen Entspannung dienen soll. Die Vertragsparteien verpflichten sich, die Normalisierung der Lage in Europa und die friedliche Entwicklung der Beziehungen zwischen allen europäischen Staaten zu fördern. Hierzu gehen sie „von der in diesem Raum bestehenden wirklichen Lage aus“. Letztere Formulierung ist sprachlich auf ganz Europa bezogen, doch ist mit „diesem Raum“ im Zusammenhalt dieses Wortlauts (Art. 1, Abs. 2) mit dem übrigen Vertragstext

¹ Wortlaut in „Bulletin des Presse- und Informationsblattes der Bundesregierung“, Bonn, Nr. 107/S. 1057, v. 12. 8. 1970. Vgl. die kritischen Kommentare dazu von Theodor Veiter, Zur völkerrechtlichen Bedeutung von Art. 7 des deutsch-sowjetischen Vertrages vom 12. 8. 1970, Sonderbeilage zu „Der Pfeil“, Bonn, Heft 10/1970; Friedrich August Von der Heydte, Die Ostverträge im Völkerrecht, in „Königsteiner Studien“, 1971, H. 1, S. 33/ XVII.

offenkundig der ostmitteleuropäische Raum gemeint. Was unter „wirklicher Lage“ zu verstehen ist, wird nicht erklärt. Gemeint sind aber die Provisorien der Potsdamer Beschlüsse vom 2. August 1945.

In Art. 2 wird ein gegenseitiger Gewaltverzicht erklärt (Art. 2 der Charta der Vereinten Nationen). Streitigkeiten zwischen den beiden Staaten sind nur mit friedlichen Mitteln zu lösen.

Der entscheidende Artikel 3 des Vertrages erklärt die heutigen Grenzen und die heutigen provisorischen Demarkationslinien in ganz Europa als endgültige Grenzen. Das gilt für alle Staaten Europas, also z. B. auch für die nach dem Londoner Abkommen (Memorandum) von 1954 nur provisorischen Demarkationslinien zwischen dem sog. Freien Territorium Triest und Italien einerseits und Jugoslawien andererseits, d. h. daß sich die Sowjetunion und die Bundesrepublik Deutschland auch verpflichten, die Verwaltungslinie südlich Muggia bzw. nördlich Koper ebenso als uneingeschränkt gültige Staatsgrenze zu achten wie etwa jene zwischen Gibraltar und Spanien oder zwischen dem Freistaat Irland und dem britischen Nordirland (Ulster). Gemeint sind dabei freilich nicht so weit entfernte Linien, sondern die Demarkationslinie zwischen Deutschland und Polen (Oder-Neiße-Linie) gemäß dem Potsdamer Abkommen und die deutsch-tschechoslowakische Grenze vom 31. Dezember 1937. Beide Vertragsteile verpflichten sich, gegen niemanden irgendwelche Gebietsansprüche zu haben und solche auch in Zukunft nicht zu erheben. Diese Bestimmung soll eine Festigung des Verzichtes der BRD auf irgendeinen Gebietserwerb, auch einen solchen gegenüber der Deutschen Demokratischen Republik bedeuten. In einem eigenen Absatz des Artikels 3 ist auch die Grenze zwischen der BRD und der DDR ausdrücklich genannt. Diese Grenze wird für unverletzlich erklärt. Der Verzicht auf irgendwelchen Gebietserwerb gilt nach dem Wortlaut des Vertrages auch für die Sowjetunion hinsichtlich europäischen Bodens. Die Sowjetunion dürfte also nicht etwa ihr Territorium in der Karpatoukraine auf Kosten der Tschechoslowakei oder Ungarns oder Rumäniens erweitern. Sie dürfte auch die Grenzen Jugoslawiens nicht verschieben und müßte sie achten, eine Verpflichtung, die im Hinblick auf Bulgarien nicht ganz ohne konkrete Bedeutung ist.

Schließlich besagt Art. 4, daß frühere mehr- oder zweiseitige Verträge der beiden Staaten durch diesen Vertrag nicht berührt werden, worauf Art. 5 festlegt, daß der Vertrag der Ratifikation bedarf. Die Ratifikation richtet sich nach den entsprechenden innerstaatlichen Bestimmungen. Für die BRD wird von allen Verfassungsrechtlern angenommen, daß nur der Bundestag dem Vertrag zustimmen kann. Es scheint, daß auch die deutsche Bundesregierung dieser Meinung ist.

2. Der Vertrag von Warschau

Auch der Vertrag zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Volksrepublik Polen über die Grundlagen der Normalisierung ihrer gegenseitigen Beziehungen vom 7. Dezember 1970 enthält nur fünf Artikel, dazu eine Präambel, in welcher darauf verwiesen wird, daß Polen das erste Opfer des Zweiten Weltkrieges war, wobei verschwiegen wird, daß es nicht nur ein Opfer der Aggression des Deutschen Reiches, sondern ebenso jener der Sowjetunion gewesen ist. Auch in diesem Vertrag ist schon in der Präambel ausgesagt, daß die Unverletzlichkeit der gegenwärtigen Grenzen eine Voraussetzung für den Frieden und die Sicherheit in Europa sei. Art. 1 stellt fest, daß die Grenzlinie laut Kapitel IX der Potsdamer Beschlüsse (Oder-Neiße-Linie) die westliche Staatsgrenze der Volksrepublik Polen bilden. Diese Grenze wird für unverletzlich erklärt². Beide Staaten erklären, daß sie gegeneinander keinerlei Gebietsansprüche haben und auch in Zukunft nicht erheben werden.

In Art. 2 verpflichten sich beide Staaten, sich in Fragen der Sicherheit in Europa nur von den Grundsätzen der Charta der Vereinten Nationen leiten zu lassen und daher auftretende Streitfragen nur mit friedlichen Mitteln zu lösen.

Art. 3 legt fest, daß die beiden Staaten weitere Schritte zur vollen Normalisierung und umfassenden Entwicklung ihrer gegenseitigen Beziehungen unternehmen werden, wobei vor allem auf eine Zusammenarbeit im Bereich der wirtschaftlichen, wissenschaftlichen, wissenschaftlich-technischen, kulturellen und „sonstigen Beziehungen“ als in ihrem Interesse gelegen hingewiesen wird.

Nach Art. 4 werden frühere zwei- oder mehrseitige Vereinbarungen der beiden Vertragsstaaten nicht betroffen, nach Art. 5 bedarf der Vertrag der Ratifikation, ebenso wie dies im Moskauer Vertrag festgelegt ist.

Nicht als Bestandteil des Vertrages, sondern als „Information der Regierung der Volksrepublik Polen“ wurde dem Vertrag ein Annex angefügt, wonach gewisse humanitäre Maßnahmen getroffen werden, die sich zugunsten der in Polen verbliebenen deutschen Bevölkerung auswirken würden, praktisch die Bewilligung zur Ausreise von Personen deutscher Volkszugehörigkeit, sei es zur Wohnsitzverlegung nach „Deutschland“ (also DDR oder BRD), sei es zur Familienzusammenführung. Was die Zahl dieser Deutschen in Polen anlangt, so gehen allerdings die Meinungen weit auseinander. Polnischerseits und auch zufolge der Anerkennung des polnischen Standpunktes durch die Regierung der BRD auch deutscherseits wurde von nur sehr geringen Ziffern gesprochen, wobei die Angaben zwischen 40 000 und 150 000 schwankten. Bundesdeutsche Fachleute wie

² Wortlaut des Vertrages in „Bulletin“ des Presse- und Informationsamtes der Bundesregierung, Sonderausgabe Nr. 171/S. 1813 v. 8. 12. 1970.

Dr. Alfred Bohmann vom Auswärtigen Amt³ nennen jedoch eine Zahl von mindestens 800 000, ja sogar von mehr als einer Million. Genaue Ziffern anzugeben, ist in diesem Sonderfall deshalb sehr schwierig, weil hier der eher seltene Fall vorliegt, wo viele Angehörige einer Volksgruppe (ethnischen Minderheit) die Sprache ihres Volkes, also die deutsche Sprache, nicht bzw. nicht mehr beherrschen, aber nach der subjektiven ethnosozologischen Lehre vom Volksbegriff diesem vom Staatsvolk sich völlig unterscheidenden Volk angehören⁴. Das führt zur dornigen Frage der Eingliederung der sog. Spätaussiedler⁵. Es fällt auf, daß es überhaupt erst einer so weitgehenden politischen Verpflichtung wie jener der deutschen Bundesregierung im Warschauer Vertrag bedurfte, um die polnische Regierung zu bewegen, das nach geltendem Völkerrecht allgemein gewährleistete Recht auf Auswanderung und Freizügigkeit den in Polen lebenden Deutschen zuzugestehen — Personen, die die polnischen Behörden⁶ als polnische Staatsangehörige betrachten, während sie nach der (völkerrechtlich einwandfreien) Auffassung der Deutschen Bundesregierung die deutsche Staatsangehörigkeit besitzen. Dies mutet so an, als ob erst ein solcher Vertrag die Voraussetzung dafür schüfe, daß denselben Deutschen das Recht auf Leben oder Schließung einer Ehe gewährt werden kann.

3. Die völkerrechtliche Bedeutung der beiden Verträge

Jeder der beiden Verträge führt zu einer *societas leonina*, d. h. daß nur der eine Vertragspartner daraus Rechte erwirbt, der andere (BRD) hingegen nichts erhält, aber Rechte und Rechtspositionen aufgibt. Wenn davon die Rede ist, daß die Sowjetunion bzw. Polen sich verpflichten, die Grenzen der Bundesrepublik zu achten oder von ihr keine Gebiete zu fordern, so ist das einerseits durch die Charta der VN für diese beiden Staaten, die ja Mitglied der VN sind, festgelegt (Gewaltverbot) und andererseits grenzt die BRD weder an Polen noch an die UdSSR, so daß derartige Gebietsansprüche als unreal zu gelten haben.

Umgekehrt gibt die BRD Positionen auf, die sie bisher rechtlich innehatte, ohne dafür irgend etwas zu erhalten. Bei diesen Positionen geht es, was immer man auch über die Bedeutung des Gewaltverzichtes sagen mag, nur um eines,

3 In „Menschen und Grenzen“, Band I (Polen), Köln (Verlag Wissenschaft und Politik) 1969.

4 Vgl. Michel Rimet, *Climats*, Montpellier (Selbstverlag) 1970; Christoph Pan, *Südtirol als volkliches Problem. Grundriß einer Südtiroler Ethno-Soziologie*, Wien (Braumüller) 1971.

5 Hans Harmsen, *Das Problem der Spätaussiedler in der Bundesrepublik Deutschland*, in: „A. W. R.-Bulletin“, Wien, Jg. 1971, H. 1.

6 Auf Grund der Reg.-Entschl. Nr. 479 v. 18. Juli 1951, ergangen im Sinn des Art. 3 des polnischen Staatsbürgerschafts-Ges. v. 8. Januar 1951 (D. U. R. P. Nr. 4, Pos. 25).

nämlich um den endgültigen, auch völkerrechtlichen Verzicht auf die deutschen Ostgebiete (Gebiete jenseits der Oder-Neiße-Linie), um die Anerkennung der DDR als eines von der BRD völlig verschiedenen und mit ihr auf keinen Fall je zu vereinigenden Staates (solange die BRD kein kommunistisches Staatssystem hat), um den Verzicht auf (West-)Berlin als eines zur Rechtsordnung der BRD gehörenden *Corpus Separatum* zugunsten der DDR-Auslegung des Berlin-Status und um die Verzichtserklärung auf die ursprüngliche Gültigkeit des Münchener Abkommens über die sudetendeutschen Gebiete sowie endlich auf die Anerkennung, daß Danzig zu Polen und Memel zur Sowjetunion gehören. Der völkerrechtliche Sinn der beiden Verträge liegt also gar nicht im Gewaltverzicht, der an sich überflüssig wäre, da die BRD ohnehin nicht in der Lage ist, gegen Polen oder gar gegen die Sowjetunion irgendwelche Ansprüche mit Gewalt durchzusetzen und der auch, obwohl die BRD bisher daran gehindert wird, der UNO beizutreten, zufolge der für die Bundesrepublik nach ihren eigenen Erklärungen geltenden UN-Charta ohnehin in voller Geltung steht (als Gewaltverbot, d. h. Verbot eines Angriffskrieges). Dieser Sinn liegt auch nicht in den im Warschauer Vertrag erwähnten Verpflichtungen zu wirtschaftlicher, wissenschaftlicher und technischer Zusammenarbeit, bei welcher ohnehin nur die BRD der gebende Teil wäre und Polen der nehmende. Auch die so wichtige Friedenssicherung — heute tatsächlich das oberste Gebot an alle Glieder der Völkerrechtsgemeinschaft — steht nicht im Vordergrund der beiden Verträge, da nach den vielfachen feierlichen Erklärungen auch der früheren deutschen Bundesregierungen nicht daran gedacht wird, Grenzen im Osten gewaltsam zu verschieben, mögen diese Grenzen auch nur Demarkationslinien sein.

Einzig und allein ist der Zweck der beiden Verträge, vor Abschluß eines deutschen Friedensvertrages, der doch im Potsdamer Protokoll ausdrücklich verheißen und zugesagt ist, die Grenzen im Osten dort festzulegen, wo sie heute faktisch sind, also völkerrechtlich zu sanktionieren. Das besagt nicht nur den Verzicht auf eine friedliche Zurückgewinnung der deutschen Ostgebiete, sondern enthält auch die Gefahr, daß hieraus eine Stellungnahme der Bundesrepublik in dem Sinn geschlossen werden könnte, wonach sie in Wiederholung dessen, was Adolf Hitler seinerzeit gutgeheißen hatte, auch die Auslöschung der baltischen Staaten und ihre Einverleibung in die Sowjetunion gutheißt, einschließlich der Massenausreibung der dortigen bodenständigen Einwohner, die sich deutlich aus den Ergebnissen der Volkszählung von 1970 ergibt⁷. Die BRD sanktioniert damit nicht nur die in Potsdam nur vorläufig, bis zum Abschluß eines Friedensvertrages, recht willkürlich gezogenen Grenzen, sondern verzichtet auch außer

7 Nach diesen Volkszählungsergebnissen — s. auch die neue Ausgabe der Estnischen Enzyklopädie — sind in der Republik Estland nur noch 58 % der Bevölkerung Esten. Das geht einerseits auf russische Zuwanderung, andererseits aber noch mehr auf Aus- und Umsiedlung der Esten ins Innere Rußlands zurück.

auf die deutschen Ostgebiete — ein Erbe Stalins⁸ — ohne jede rechtliche Legitimation auch auf die Rechte der baltischen Staaten, auf die polnischen Ostgebiete (jenseits der Curzon-Linie) und auf Danzig, das doch seit seiner Errichtung als Freie Stadt niemals völkerrechtlich gültig zu „Deutschland“ gehört hat.

Man kann die Frage aufwerfen, was die beiden Verträge denn konkret für eine völkerrechtliche Bedeutung haben können, zumal unter Berücksichtigung der Tatsache, daß die Bundesrepublik Deutschland diplomatisch-politisch in der Völkergemeinschaft keine führende Rolle spielt und, wie der Fall Guinea gezeigt hat, auch nicht spielen will und nur wirtschaftlich ein Riese ist. Tatsächlich hat rein völkerrechtlich keiner der beiden Verträge irgendeine Bedeutung. Auch wenn er mit Zweidrittelmehrheit vom Bundestag beschlossen und ratifiziert würde, hätte weder der Warschauer noch der Moskauer Vertrag völkerrechtliche Bedeutung. Denn die beiden Verträge können nicht den in Potsdam verheißenen Friedensvertrag mit und über „Deutschland“ ersetzen. Die praktische Bedeutung ist freilich nicht gering und im Falle einer Ratifikation wäre vermutlich kein Völkerrechtsträger mehr vorhanden, der gegen die Festschreibung der heutigen Ostlinien als Ostgrenzen mit ausreichender Legitimation noch auftreten könnte. Der bisherige Rechtszustand würde zum nudum jus.

Nur in einer Beziehung bildet zumindest der Abschluß des Moskauer Vertrages, wo ja namentlich von der Anerkennung der DDR-Grenzen die Rede ist, eine völkerrechtlich relevante Handlung der BRD (falls die Ratifikation erfolgt), nämlich bezüglich der Anerkennung der DDR. Der Moskauer Vertrag stellt einen eindeutigen Verzicht der BRD auf die im Grundgesetz ihrer Regierung als Leitstern vorgezeichnete Wiedervereinigung dar. Daran können auch entgegengesetzte Lehrmeinungen bundesdeutscher Staatsrechtler, die überdies die völkerrechtliche Seite nicht berücksichtigen, nichts ändern⁹. Mit der Anerkennung der Grenzen der DDR zur BRD wird auch die DDR als solche völkerrechtlich anerkannt. Dazu ist die deutsche Bundesregierung im Rahmen ihrer Verfassungskompetenzen berechtigt. Falls sie damit gegen das in der Präambel des Grundgesetzes niedergelegte Wiedervereinigungsgebot verstoßen sollte, kann dies die völkerrechtliche Anerkennung der DDR als Staat nicht beeinträchtigen und würde lediglich die Bundesregierung innerstaatlich nach Verfassungsrecht (also in einem Verfahren vor dem Bundesverfassungsgericht) verantwortlich machen.

8 Alexander Uschakow, *Das Erbe Stalins in den deutsch-polnischen Beziehungen*, Köln (Verlag Wissenschaft und Politik) 1970.

9 Erich Küchenhoff, *Die Verfassungsmäßigkeit des Warschauer Vertrages*, in „Bulletin“, a. a. O. (Nr. 171/S. 1813 v. 8. 12. 1970); dieser angesehene Autor verneint sogar das Erfordernis einer Zweidrittelmehrheit für die Beschlußfassung der Verträge von Moskau und Warschau.

4. Die staatspolitische Bedeutung der Ostverträge

Die staatspolitische Bedeutung der Ostverträge kann schon heute, obwohl sie noch nicht vom Bundestag mit Zustimmungsgesetz ratifiziert sind, kaum überschätzt werden. Die beiden Verträge haben offenbar sogar in maßgebenden Kreisen der katholischen Hierarchie eine gewisse Unsicherheit herbeigeführt. Es ist bekannt, daß der Vatikan politische Veränderungen auf der Landkarte nur zögernd bei der Einteilung von Diözesen und Ziehung von Diözesangrenzen nachvollzieht und jedenfalls bis zu einer vertragsvölkerrechtlichen Regelung zuwartet, ehe Diözesangrenzen mit den Staatsgrenzen kongruent gemacht werden. Sowohl nach dem Ersten wie nach dem Zweiten Weltkrieg wurde z. B. zugewartet, bis ein Friedensvertrag über die Zugehörigkeit der julisch-dalmatinischen Gebiete (erst zu Italien, dann zu Jugoslawien) endgültig entschied, und dann erst wurden die betreffenden Diözesen geändert oder ihr Bischofssitz verlegt. Bezüglich Südtirols (Diözese Brixen) wartete man im vatikanischen Rom sogar weit über das Ende des faschistischen Italien hinaus zu, ehe die Apostolische Administratur Innsbruck-Feldkirch vor einigen Jahren endgültig zur Diözese erhoben und von Brixen getrennt wurde und die Diözese Brixen sich auf das ganze Gebiet der Provinz Bozen, und nur auf diese erstreckte. So blieb es auch bei einer rein provisorischen Regelung für die ostdeutschen Diözesen. Seit den deutschen Ostverträgen von 1970 bahnt sich im Vatikan aber offenbar eine grundlegende Änderung im Sinne der Anerkennung der heutigen Staatsgrenzen an, was wahrscheinlich auch mit Anlaß dafür gab, daß der Wiener Erzbischof Kardinal Dr. Franz König Ende April 1971 in Breslau (Wroclaw) seine inzwischen einerseits umstrittenen, andererseits auch etwas abgeschwächten Erklärungen vom endgültigen Erwerb der polnischen Westgebiete als der endgültigen neuen Heimat der dort angesiedelten Polen abgab¹⁰.

Hierbei wird auch von dem Erwerb von „Heimat durch Arbeit“ gesprochen, was der naturrechtlichen Diskussion über den Rechtsbegriff „Heimat“ und zum Recht auf die Heimat, das man seit *Hadrosseks* jüngsten grundlegenden Arbeiten als endgültig wissenschaftlich geklärt ansah, zumal auch maßgebende französische Autoren sich ihm angeschlossen haben wie *Lengereau*¹¹, eine bisher

¹⁰ Vgl. hierzu die Erklärungen des Präsidenten des Bundes der Vertriebenen, Dr. Herbert Czaja MdB, gegen diese Breslauer Deklarationen: „Deutscher Ostdienst“, Bonn, v. 3. Mai 1971, und die Protestresolution der Sudetendeutschen Landsmannschaft an Kardinal König, in: „Sudetepost“, Linz/D., v. 7. Mai 1971; hingegen zustimmende Erklärung in der Wiener katholischen Wochenschrift „Die Furche“ (unter „Querschnitte“) vom 7. Mai 1971.

¹¹ Paul *Hadrossek*, Stand und Kritik der rechtstheoretischen Diskussion zum natürlichen Recht auf die Heimat, auch Englisch (The Natural Right of Peoples to their Native Soil) und Französisch (Le droit naturel des peuples à leur sol natal), Köln (Verlag Wissenschaft und Politik) 1969; Marc *Lengereau*, Le droit à la „Heimat“, Diss. Universität Paris, jur. Fak., 1970.

gänzlich unbekannte, neue Facette gibt, die eine wissenschaftliche Erforschung verdient, schon damit keine Mythen- und Legendenbildung im Sinne der Arbeit als eines völkerrechtlichen Erwerbstitels entsteht. Im Bereich der völkerrechtlichen Ersitzung und Verjährung eines Gebietsübergangs ist „Arbeit“ noch nie als rechtsbegründend oder rechtsvernichtend genannt worden.

Es kann nicht verkannt werden, daß die Ostverträge auch innerstaatlich für die bundesdeutsche Politik eine eminent politische und zwar staatspolitische Bedeutung haben. Wenn man bedenkt, daß es „Deutschland“, d. h. der BRD, bis heute nicht gelungen ist, daß Mißtrauen bezüglich revanchistischer Ideen in der westlichen Welt zu zerstreuen, von der östlichen gar nicht zu sprechen, das die Geschehnisse des Zweiten Weltkrieges hervorgerufen haben, wobei vor allem den Vertriebenen Revanchismus und Rechtsextremismus vorgeworfen werden¹², so ist es nur allzu verständlich, daß deutscherseits und zwar von Regierungsseite versucht wird, aus diesem Ghetto herauszukommen. Nur wurde hierzu der falsche Weg gewählt. Denn mit dem Kommunismus bzw. mit kommunistischen Staaten Verträge schließen zu wollen, die auch einer Belastungsprobe dann standhalten, wenn der kommunistische Partner durch den Vertrag irgendwie belastet wird, ist reine Utopie und verrät ein weitgehendes Fehlen der Kenntnis der marxistisch-leninistischen Lehre. Ein einseitiger Verzicht auf Rechtspositionen kann daher staatspolitisch keinen Gewinn bringen, vielmehr nur Ausgangspunkt für weitere Forderungen des kommunistischen Partners sein. Das hat sich auch nach der Unterzeichnung der beiden Ostverträge gezeigt, als die Sowjetunion unverzüglich die weitere Forderung nach einem bundesdeutschen Verzicht auf West-Berlin stellte und inoffiziell, aber doch massiv genug, auch eine Änderung der Gesellschaftsstruktur in der BRD verlangt wurde.

5. Die Anerkennung der Deifikation des Faktischen

Wenn in Artikel 1 des Moskauer Vertrages steht, die beiden Vertragsteile „gehen dabei von der in diesem Raum bestehenden wirklichen Lage aus“, so handelt es sich hierbei nicht um das auch in den beiden Ostverträgen sowohl in der Präambel wie weithin auch in den Vertragsartikeln enthaltene inhaltlose Geschwätz, das derartigen Verträgen und Erklärungen auch sonst vielfach inneohnt (wie „sehnlischer Wunsch der Völker nach Frieden“, „Verbesserung und Erweiterung der Zusammenarbeit zwischen den Völkern“, „Entwicklung fried-

¹² So selbst von seiten eines so bedeutenden, sachlichen Autors wie Alessandro Pizzorusso, *Le minoranze nel diritto pubblico interno*, 2 Bde, Milano (Giuffrè) 1967; ähnlich in dem wissenschaftlich überragenden Werk über die deutschen Heimatvertriebenen von Schoenberg im Verlag Nijhoff, Den Haag, 1970 („Germans from the East“).

licher Beziehungen“ und was sonst an leeren Worthülsen üblich ist), sondern um eine verdeckt eingestreute Anerkennung der sogenannten normativen Kraft des Faktischen. Bekanntlich wurde Georg Jellinek, der große Staatsrechtstheoretiker, gründlich mißverstanden, wenn man seine Lehre von der normativen Kraft des Faktischen verallgemeinerte und insbesondere ins Völkerrecht übertrug. Hierzu kann auf die einschlägigen Arbeiten von Adalbert Langer und Fritz Münch verwiesen werden¹³, die dieses Mißverständnis aufklärten. Den Rechtspositivisten und Gegnern naturrechtlicher Gedankengänge kam das Schlagwort von der „normativen Kraft des Faktischen“ sehr gelegen, wenn sie jeden tatsächlichen Zustand im Leben des Staates und der Staaten, auch einen durch extremes Unrecht und durch blutige Gewalt hergestellten Zustand als legitim bezeichneten, sofern er sich nur eine gewisse Zeit hindurch unangefochten erhalten hatte. Dies führt, um einen Ausdruck von Weiler zu gebrauchen¹⁴ zur Deifikation, also zur Vergöttlichung des Faktischen und damit unter Umständen auch des Unrechts. Es handelt sich dabei um einen wahren Aufmarsch zur Apokalypse¹⁵.

Es erscheint schlechterdings unbegreiflich, daß sich die Vertreter eines — politisch gesehen — Kleinstaates wie der BRD gegenüber einer Supermacht zum Verzicht auf Recht und Rechtsgrundsätze bewegen ließen, um sich der normativen Kraft des Faktischen zu unterwerfen. Der kleine Staat hat nämlich in Wirklichkeit nur das Recht und den Kampf um Rechtspositionen auf seiner Seite, da ihm ja die Macht fehlt. In unserer politischen Weltlage von heute sind nur die Supermächte, zu welchen vielleicht auch die Volksrepublik China schon mit zu rechnen ist, nicht aber das militärisch wehrlose Japan und das militärisch sehr zweitrangig gewordene Frankreich, von Großbritannien gar nicht zu reden, das sogar auch wirtschaftlich für eine Machtpolitik zu schwach geworden ist, in der Lage, von Rechtspositionen völlig abzusehen und sich nur auf Macht zu berufen und sich an ihr zu legitimieren. Aus dieser Sicht heraus ist auch die Breschnew-Doktrin zu verstehen. Wenn also von einer „in diesem Raum wirklich bestehenden Lage“ gesprochen wird, so heißt das nur, daß die durch Macht und Gewalt entgegen völkerrechtlichen Verpflichtungen seitens der Sowjetunion geschaffene Lage in Ostmitteleuropa nunmehr für eine rechtmäßige Lage erklärt wird.

Man bemüht gerne im völkerrechtlichen Bereich — um diesen geht es bei den Ostverträgen von 1970 — auch das Völkerrechtsprinzip der Effektivität. Es handelt sich um eine Art Anwendungsfall der normativen Kraft des Faktischen, dies aber unter genau bestimmten völkerrechtlichen Voraussetzungen und keines-

13 Adalbert Langer, Die normative Kraft des Faktischen bei Georg Jellinek, in: Festschr. f. Hans Schütz, München (Ackermann-Gemeinde) 1970; Fritz Münch, Brauch und Mißbrauch der normativen Kraft des Faktischen, in: Jahrbuch der Albertus-Universität zu Königsberg/Pr., Bd. 15, Würzburg 1965, S. 29 ff.

14 Klose - Weiler (Hsg.), Der Mensch im Entscheidungsprozeß, Wien (Herder) 1971.

15 Kurt Becsi, Aufmarsch zur Apokalypse, Wien (Zsolnay) 1971.

wegs unter Anwendung von gewaltsam herbeigeführten Zuständen und Unrechtstatbeständen als rechtsbegründend. Die neuere völkerrechtliche Literatur zu diesem Thema ist ziemlich umfassend, wobei auch die Zweiteilung Deutschlands (und der übrigen zweigeteilten Staaten) zwar als Faktum, nicht aber als völkerrechtlich sanktioniert dargestellt wird¹⁶. Man kann aber, da ja gegen die Umwandlung der Oder-Neiße-Linie in eine endgültige staatliche Grenze seitens der BRD immer wieder protestiert worden war und erst seit dem Regierungsumschwung vom Herbst 1969 diese Proteste in Zustimmung abgeändert wurden, heute noch keineswegs von einer Effektivität dieser Grenze und der territorialen Veränderungen von 1945 (Potsdamer Abkommen) sprechen.

Man tut gut daran, die Effektivität im Völkerrecht nicht im Sinne einer Anerkennung von Unrechtstatbeständen zu bemühen.

6. DDR und Ostverträge

Wenn die deutschen Ostverträge von 1970 auch ordnungsgemäß — mit der hierzu erforderlichen Zweidrittelmehrheit — vom Deutschen Bundestag sanktioniert würden, so würde damit die DDR als Staat und als Völkerrechtssubjekt anerkannt und der sog. Alleinvertretungsanspruch der BRD für „ganz Deutschland“ (Hallstein-Doktrin) fallen gelassen. Der Alleinvertretungsanspruch ist heute bereits weitgehend aufgegeben und dazu war die deutsche Bundesregierung zweifellos völkerrechtlich berechtigt. Ob sie sich dabei mit dem Grundgesetz in Widerspruch gesetzt hat, ist eine innere verfassungsrechtliche Frage, die die Staatengemeinschaft nicht berührt. Für die Staatengemeinschaft genügen Erklärungen der nach außen hin vertretungsbefugten Organe eines Staates, also des Staatsoberhauptes oder der Staatsregierung oder des Regierungschefs und des Außenministers.

Da im Moskauer Vertrag von der endgültigen Anerkennung der Grenze zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Demokratischen Republik die Rede ist, ergibt sich schlüssig, daß damit auch die Deutsche Demokratische Republik anerkannt ist. Alles andere wäre ein Spiel mit Worten. Wenn es keine als Staat anerkannte DDR gibt, kann sie auch keine anerkannten Grenzen haben. Sind ihre Grenzen anerkannt, so ist sie auch als Staat anerkannt und zwar vorliegendenfalls eben von der BRD, von deren Grenze gegenüber der DDR ja die Rede ist. Es ist sehr die Frage, ob es hierbei überhaupt noch eines Gesetzesbeschlusses des westdeutschen Parlaments bedarf, denn die Anerkennung eines bisher nicht anerkannten Staates kann auch ohne parlamentarischen

¹⁶ Gilbert *Cathy*, *La structure juridique des Etats divisés*, Paris (A. Pedone) 1969; Charles De *Visscher*, *Les effectivités du droit international public*, Paris (A. Pedone) 1967; W. H. *Balekjian*, *Die Effektivität und die Stellung nicht anerkannter Staaten im Völkerrecht*, Den Haag (Martinus Nijhoff) 1970.

Beschluß durch eine Regierung ausgesprochen werden. Insoweit wäre mit der Ratifikation des Moskauer Vertrages ohne Rücksicht auf einen Parlamentsbeschluß und die Art desselben auch die DDR bereits anerkannt. Ob das gutzuheißen ist oder nicht, muß sich das deutsche Volk beiderseits dieser Grenze selbst überlegen. Zum Unterschied von der Anerkennung der Oder-Neiße-Linie als endgültiger Grenze, die auszusprechen keine bundesdeutsche Regierung überhaupt berechtigt ist und die auch der Bundestag nicht sanktionieren kann, weil in Potsdam hierfür ausschließlich ein Friedensvertrag vorgesehen ist¹⁷, kann bei Aufteilung „Deutschlands“ in zwei oder mehrere in gleicher Weise deutsche Staaten eine solche Anerkennung ausgesprochen werden. Es könnte ja auch z. B. Bayern oder Württemberg-Baden aus dem Verbands der BRD entlassen werden, ohne daß dies völkerrechtlich verboten wäre (daß es einen Verstoß gegen das Grundgesetz bedeuten würde, ist eine andere Frage, die hier nicht zu erörtern ist).

7. Die Stellung Berlins

Nach auch heute noch von der deutschen Bundesregierung vertretener Auffassung gehört West-Berlin nicht zur DDR, wohl aber in vieler Hinsicht zur Bundesrepublik Deutschland. Es ist also nicht „der andere Teil Deutschlands“¹⁸, um einen vielzitierten Ausdruck zu gebrauchen.

In den beiden Ostverträgen ist von West-Berlin nicht die Rede. An und für sich ist ganz Berlin ein *Corpus Separatum* etwa nach Art des Freien Territoriums Triest gemäß dem italienischen Friedensvertrag von 1947 bis zum Londoner Memorandum von 1954 oder wie die Freie Stadt Danzig nach dem Friedensvertrag von Versailles, wobei Danzig allerdings sich schon dem Charakter eines eigenen, obzwar nicht souveränen Staates näherte. In der Ungarischen Reichshälfte der Österreichisch-Ungarischen Monarchie hatte die Stadt Fiume (Rijeka) staatsrechtlich die Stellung eines *Corpus Separatum*, sie war aber kein Völkerrechtssubjekt. Groß-Berlin hat eine eigengeartete völkerrechtliche Stellung, doch

17 Das Potsdamer Protokoll ist, von der Bundesrepublik her gesehen, eine *res inter alios acta*; Organe der Bundesrepublik können daher auf seinen Inhalt auch im Wege der Auslegung seiner einzelnen Vorschriften rechtlich keinerlei Einfluß nehmen. Umgekehrt sind die Unterzeichnermächte des Protokolls, also auch die UdSSR, an das darin enthaltene Abkommen gebunden. Da das Protokoll die endgültige Regelung der deutsch-polnischen Grenzfrage einem Friedensvertrag vorbehält, an dem „Deutschland“ beteiligt sein muß, darf keine Unterzeichnermacht jenem Friedensvertrag vorgreifen. Um so weniger sind die Bundesrepublik Deutschland und die Volksrepublik Polen zu einem solchen Vorgriff befugt.

18 Klaus-Eberhard *Murawski*, *Der andere Teil Deutschlands*, München (Günter Olzog Verlag) 1967, versteht darunter das Gebiet des Deutschen Reiches nach dem Stande vom 31. 12. 1937 ohne BRD und ohne West-Berlin.

wurde die sowjetische Besatzungszone der Stadt (Ost-Berlin) faktisch der DDR eingegliedert, zu deren Hauptstadt es erklärt wurde, während ähnliche Versuche der BRD hinsichtlich der drei westlichen Besatzungszonen zufolge der Insellage gescheitert sind. Daran konnten auch Feststellungen des Bundesverfassungsgerichts, wonach Berlin (gemeint: West-Berlin) zur BRD gehöre und Bestimmungen im Grundgesetz nichts ändern. Berlin hat also völkerrechtlich eine gewisse Sonderstellung, wie auch seine Stellung im Rahmen der BRD eigengeartet ist (beschränktes Stimmrecht seiner Abgeordneten im westdeutschen Bundestag, Nichterstreckung der deutschen Bundesgesetze auf West-Berlin als Geltungsbereich, außer bei eigener Beschlußfassung durch den Berliner Senat usw.).

Es liegt auf der Hand, daß die BRD auf West-Berlin als Einfluß- und Wirtschaftsgebiet nicht verzichten kann, zumal sie in West-Berlin ungeheuer viel investiert hat. Auch die heutige Bundesregierung hat an dieser Haltung nichts geändert. Ja, sie verlangt als Voraussetzung für die Ratifikation der beiden Ostverträge eine sowjetische (und damit auch DDR-) Garantie für ein nicht der DDR eingegliedertes West-Berlin. Das wird von der Sowjetunion abgelehnt. Damit scheint sich zu ergeben, daß die Sowjetunion die Ostverträge nicht als Junktim zur Berlin-Frage ansieht, sondern als einen ersten Schritt zu weiteren Maßnahmen im ostmitteleuropäischen Raum. Obwohl die in diesem „Raum bestehende wirkliche Lage“ West-Berlin als einen de facto-Teil der Bundesrepublik ausweist und somit nach dem Wortlaut von Art. 1 des Moskauer Vertrages dieser Zustand auch rechtlich gewahrt und garantiert werden müßte, scheint die normative Kraft des Faktischen nach sowjetischer Meinung hierfür nicht zu gelten. West-Berlin existiert in seiner Selbständigkeit mit teilweiser Eingliederung in die BRD somit nur dadurch, daß es nach wie vor den drei westlichen Besatzungsmächten untersteht und diese seinen Weiterbestand vorerst noch garantieren. Die jüngste Entwicklung der Berlin-Frage zeigt erneut, daß es sich beim Moskauer Vertrag um eine *societas leonina* handelt, bei welcher der eine Vertragspartner alles bekommt oder zumindest fordert, der andere aber nichts dafür erhält. Das entspricht aber der sowjetischen völkerrechtlichen Vertragspraxis, wie man sie nach dem Ende des Prager Frühlings ja auch in den Beziehungen Moskaus zu Prag feststellen konnte.

Zusammenfassend ergibt sich, daß die beiden deutschen Ostverträge zwar von bundesdeutscher Seite zu dem Ziele signiert wurden, Deutschland aus einer Isolierung herauszuführen und einen Schlußstrich unter eine leidvolle Vergangenheit zu ziehen und unter Verzicht auf rechtliche Positionen sowohl die DDR anzuerkennen wie die Gebiete östlich der Oder-Neiße-Linie endgültig Polen als Entschädigung für die Leiden des Zweiten Weltkrieges zuzusprechen, daß damit aber nur eine Anerkennung reiner Machtpolitik im Völkerrecht erfolgt, die die Ausgangsposition für eine weitere Destruktion des nichtkommunistischen Teiles Deutschlands zwangsläufig bilden muß.

Mission – Selbstvollzug der Kirche

Auf der Weltmissionskonferenz von Ghana 1958 prägte der evangelische Hamburger Missionswissenschaftler Prof. Walter Freytag die Worte: „Früher hatte die Mission Probleme, heute ist sie selbst zum Problem geworden“. In einer säkularisierten Welt ist die Mission zum Problem geworden, ist sie fraglich geworden, da „der Block der Nichtchristen durch die Missionsarbeit der vergangenen Jahrhunderte kaum angeritzt wurde“¹.

EINFÜHRUNG

Missionsbegriff

Einleitend ist es notwendig, den Begriff „Mission“ zu erläutern. Die Begriffsbestimmung divergiert bei Katholiken und Protestanten; nicht einmal bei den deutschen Katholiken besteht eine „Einheitlichkeit der Verwendung des Ausdrucks“². Allen gemeinsam ist die Unterscheidung zwischen Innerer Mission als Glaubenserneuerung in der Heimat und Äußerer Mission als Tätigkeit unter Nichtchristen außerhalb der christlichen Länder.

Eine weitere Unterscheidung treffen die Katholiken vom theologischen und kirchenrechtlichen Standpunkt aus. In theologischer Schau bedeutet Mission Bekehrungsarbeit. Kirchenrechtlich sind die Terrae missionum Gebiete, die der Propaganda Fide, der Kongregation für die Evangelisation der Völker, als höchste Missionsbehörde unterstellt sind³.

Nach dem Altmeister der deutschen katholischen Missionswissenschaft, Prof. Dr. Schmidlin, ist Mission die Tätigkeit „unter Nichtchristen, also denjenigen,

1 Kardinal Agagianian, Präfekt der Kongregation für die Evangelisation der Völker, zum Weltmissionssonntag 1963, in: Die katholischen Missionen 83, Freiburg i. Br. 1964, 4.

2 H. A. Krose, Katholische Missionsstatistik, Freiburg i. Br. 1908, 16.

3 Vgl. Th. Grentrup, Die Definition des Missionsbegriffs, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft 3, Münster i. W. 1913, 265 ff.

die vom christlichen Glauben und von der christlichen Religion ausgeschlossen sind“⁴.

Der Missiologe Pio de Mondreganes⁵ schließt sich der Definition des Missionsbegriffs von Grentrup an, der in ihr „einen Teil des kirchlichen Dienstes sieht, der sich mit der Verbreitung des Glaubens, der Grundlegung und des Ausbaus der katholischen Kirche unter Nichtkatholiken“⁶ beschäftigt.

Die meisten katholischen Autoren der Gegenwart definieren die Mission als Christianisierung der Nichtchristen und nichtchristlichen Völker oder als Pflanzung der Kirche⁷.

Nach dem II. Vatikanischen Konzil „heißen ‚Missionen‘ die speziellen Unternehmungen, wodurch die von der Kirche gesandten Boten des Evangeliums in die ganze Welt ziehen und die Aufgabe wahrnehmen, bei den Völkern oder Gruppen, die noch nicht an Christus glauben, das Evangelium zu predigen und die Kirche selbst einzupflanzen. Sie werden durch die missionarische Tätigkeit verwirklicht und meist in bestimmten, vom Heiligen Stuhl bestätigten Gebieten ausgeübt.

Das eigentliche Ziel dieser missionarischen Tätigkeit ist die Evangelisierung und die Einpflanzung der Kirche bei den Völkern und Gemeinschaften, bei denen sie noch nicht Wurzel gefaßt hat“⁸.

Bereits Thomas von Aquin bezeichnet die missionarische Aufgabe als Pflanzung der Kirche⁹.

Auch die päpstlichen Missionsrundschriften sehen als Ziel der Ausbreitung des Glaubens, die Kirche in Neuland zu pflanzen¹⁰.

Mission ist also die zielbewußte Einpflanzung der Kirche und keineswegs absichtslose Öffnung der Kirche, ohne auf Bekehrung hinzuzielen¹¹.

4 J. Schmidlin, *Katholische Missionslehre im Grundriß*, Münster i. W. 1923, 34.

5 Pio de Mondreganes, *Manuale di Missionologia*, Torino-Roma 1950, 11.

6 Th. Grentrup, *Jus Missionarium*, t. I., Steyl 1925, 7.

7 Vgl. Th. Ohm, *Machet zu Jüngern alle Völker*, Freiburg i. Br. 1962, 50.

8 Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche Nr. 6.

9 Vgl. Sent. Lib. I dist. 16 q. 1 a. 2 ad 2 u. 4; a. 3 sol.; Summa Theol. I q. 43 a. 7 ad 6; I–II q. 106 a. 4 ad 4.

10 Vgl. Benedikt XV., *Maximum illud*, 30. Nov. 1919 (AAS 1919, 445–453); Pius XI., *Rerum Ecclesiae*, 28. Febr. 1926 (AAS 1926, 74); Pius XII., *Evangelii Praecones*, 2. Juni 1951 (AAS 1951, 507); Ders., *Fidei Donum*, 15. Jan. 1957 (AAS 1957, 236); Johannes XXIII., *Princeps Pastorum*, 28. Nov. 1959 (AAS 1959, 835); vgl. auch Paul VI., *Hom. vom 18. Okt. 1964* (AAS 1964, 911).

Eine Anzahl Konzilsväter aus Lateinamerika wünschten, daß an der Stelle, an der von der Einpflanzung der Kirche die Rede ist, es heißen sollte: „Unter allen Geschöpfen, besonders den Völkern und Gruppen, die noch nicht an Christus glauben“. Vgl. Y. M. J. Congar, *Theologische Grundlegung*, in: J. Schütte, *Mission nach dem Konzil*, Mainz (1967), 149.

11 Nach H. Halbfas, *Fundamentalkatechetik*, Düsseldorf 1968, 241 darf es „Mission als direkte Bekehrung Andersgläubiger nicht geben“.

Mission im Widerstreit

„Das Thema ‚Mission‘ wurde und wird verschiedentlich mißdeutet und hochgespielt. In Wort und Schrift wird bewußt und unbewußt Unklarheit über das Missionswerk der Kirche verbreitet.

Da sind vorerst die Einwände der weniger bewußten Katholiken und auch der Kirchengegner. Sie sagen: Mission ist politisches Machtstreben der Imperialisten, in der heutigen Zeit eine Art Neokolonialismus; Missionstätigkeit ist in ihren Augen Distanzierung von Europa und Ringen um Ersatz für verlorengegangene Positionen im Abendland, also ein Existenzkampf der Kirche. Im Christianisierungswerk wird auch eine getarnte Entwicklungshilfe gesehen, die letztendlich auf politische Einflußnahme hinausgeht. Ferner will man, daß den Nichtchristen ihr altüberlieferter Glaube nicht genommen werde.

Manche besorgte Katholiken befürchten durch die Arbeit an den Frontstellungen des Christentums eine Schwächung der christlichen Heimatfront, weniger finanziell als personell. Wenn schon Mission, dann möge sie sich nur auf den Aufgabenbereich der Missionsorden und Missionsgesellschaften beschränken, lautet ein bekannter Einwand. Bekehrt erst die Neuheiden in der Heimat, dann können Glaubensboten zu den Farbigen in alle Welt gehen, rufen andere. Eine nicht unbeträchtliche Zahl sieht in der Weltmissionsarbeit nicht mehr als eine der zahlreichen Betätigungssparten der Kirche, ein Werk der Nächstenliebe gegenüber Völkern fremder Rasse¹².

Am schwerwiegendsten von allen Einwänden gegen die Missionstätigkeit der Kirche ist die Behauptung, daß Mission kirchlicher Imperialismus sei. Doch, „wenn Mission kirchlichen Imperialismus darstellt, durch den sie in mehr oder minder selbstsüchtiger Form bestrebt ist, ihre Mitgliederzahlen zu heben und so ihren Einfluß als Organisation und ihre Macht als Institution zu vergrößern, dann hat sie ohnedies kein Recht“¹³.

I. Universaler Heilswille und Heilsplan Gottes

Sinn der Weltgeschichte ist die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes, der das zeitliche und ewige Glück aller Menschen will¹⁴. Dieses Glück besteht in der Hinführung des Menschen zu der lebendigen Gemeinschaft mit Gott. Der Mensch

12 F. Pilhatsch, *Missionarische Kirche — missionarischer Christ*, in: *Bamberger Pastoralblatt*, 6, 1967, 41, 42.

13 J. Ratzinger, *Weltoffene Kirche*, in: *Th. Fialhaut, Umkehr und Erneuerung*, Mainz 1966, 276.

14 Vgl. F. Pilhatsch, *Missionsfibel*, München 1960, 7.

ist dazu berufen, der göttlichen Natur teilhaftig zu werden¹⁵. Dieses Glück ist das Heil Jesu Christi, das Heil der übernatürlichen Gnade, die die Menschen vergöttlicht¹⁶.

Die Berufung des Menschen zur Teilhabe am göttlichen Leben entspricht der „quellhaften Liebe“, dem Liebeswillen des Vaters¹⁷. Gott hat den Menschen aus freien Stücken als sein Ebenbild geschaffen und ihn zum übernatürlichen Leben berufen. Gott ist in seiner Liebe der Ursprung alles Seienden, und seine Liebe drängt dazu, sich anderen mitzuteilen und zu schenken¹⁸. Deshalb hat Gott in seiner überströmenden Liebe die Menschen zur Teilnahme an seinem eigenen Leben berufen und sich ihnen als ihr Vater geoffenbart. Er will, „daß alle Menschen selig werden“¹⁹ und zum Heil gelangen.

Das Heil des Menschen besteht letztlich in der Wegnahme des Übels der Sünde und in der Teilhabe des Menschen am göttlichen Leben und an der göttlichen Natur²⁰. Auf Erden kann der Mensch dieses göttliche Leben nur keimhaft in sich haben durch die heiligmachende Gnade. Die volle Teilhabe wird erst im jenseitlichen Leben erreicht²¹.

In seinem Heilsplan hat Gott selbst die Mittel und Wege bestimmt, mit deren Hilfe Er den Menschen das Heil schenkt.

In der Heilsgeschichte wird der Heilsplan Gottes verwirklicht. Im Alten Testament schließt er einen Bund mit seinem Volke, um es so durch die Gebote und das Gesetz seinem Willen gemäß zum Heil zu führen²². In der Zeitenfülle sandte dann Gott seinen Sohn, damit er die Menschen endgültig von ihren Sünden erlöse, brüderliche Verbundenheit unter ihnen herstelle und allen Menschen die Möglichkeit zur Teilhabe zum göttlichen Leben erwirke²³.

II. Die Verwirklichung des Heilsplanes durch die Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes

Infolge der Erbsünde kann der Mensch nicht durch sein Bemühen allein das Heil erlangen. Die Heiligung des Menschen vollzieht sich nicht auf eine rein innerliche und geistige Weise zwischen Mensch und Gott, sondern geht über

15 Vgl. Missionsdekret Nr. 2, 3.

16 Vgl. J. Heislbetz, *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen*, Freiburg i. Br. (1967), 17.

17 Vgl. Missionsdekret Nr. 2.

18 Vgl. O. Semmelroth, *Heil*, in: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, hrsg. von H. Fries, Bd. 1, München 1962, 628 ff.

19 Tim. 2, 4.

20 Vgl. Semmelroth, a. a. O. 631.

21 Vgl. ebd. 629 ff.

22 Ex 24, 1–9; vgl. auch *Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute* Nr. 32 und *Dogmatische Konstitution über die Kirche* Nr. 9.

23 Vgl. Missionsdekret Nr. 3.

den einzigen Mittler Christus. Wegen der Unmöglichkeit der Selbsterlösung des Menschen sandte Gott seinen Sohn, damit er das ganze Menschengeschlecht durch die Erlösung zur Wiedergeburt führe und zu einem Volk versammle²⁴.

Begriff der Sendung

Durch den Begriff Sendung, der auf die göttlichen Personen übertragen wird, verbinden Augustinus und die Scholastiker des Hochmittelalters die Selbstmitteilung Gottes an seine Geschöpfe mit den innergöttlichen Hervorgängen²⁵. Sendung zeigt also nicht nur die Richtung nach vorwärts, zur Menschwerdung Christi, zu seinem Erlösungswerk und zum Gnadenleben, sondern auch nach rückwärts zu innergöttlichem Leben des Dreifaltigen Gottes²⁶.

Gesandt-Sein und Gezeugt-Sein sind voneinander abhängig. Dadurch, daß der Sohn vom Vater gezeugt wird, wird er auch gesandt²⁷. Sendung bedeutet also mehr als nur die Entsendung eines Boten zur Erfüllung einer bestimmten Aufgabe. Sendung macht eine Bewegung von Gott zur Schöpfung hin deutlich, die ihren Ursprung in der Mitteilung des Lebens an den Sohn und Heiligen Geist, d. h. in den innertrinitarischen Hervorgängen hat²⁸.

So wird durch den Begriff der Sendung ausgedrückt, daß die Bewegung Gottes zu seinen Geschöpfen hin letztlich zurückgeht auf die „quellhafte Liebe“ des Vaters²⁹.

1. Die Sendung des Sohnes

Christus ist nicht ein Mensch, den Gott erwählt, wie etwa die Propheten, um den Menschen die Gnade Gottes zu offenbaren und die Menschen zur Umkehr zu rufen. Vielmehr sandte Er seinen eingeborenen Sohn, der die menschliche Natur angenommen hat. „Das Kommen des Sohnes ist das Ereignis, das der Vater bestimmt hat, um alles zur Entscheidung zu bringen, sei es zum Gericht oder zum Heil“³⁰. Durch die Sendung des Sohnes beginnt ein neuer Abschnitt in der Heilsgeschichte.

24 Vgl. Dekret über den Ökumenismus Nr. 2.

25 Vgl. Y. M. J. Congar, *Theologische Grundlegung*, in: *Mission nach dem Konzil*, hrsg. von J. Schütte, Mainz 1967, 135 und J. Ratzinger, *Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets*, in: *Mission nach dem Konzil*, hrsg. von J. Schütte, Mainz 1967, 31.

26 Vgl. Congar, a. a. O. 136.

27 Vgl. Missionsdekret Nr. 2.

28 Vgl. Congar, a. a. O. 135 ff.

29 Vgl. Missionsdekret Nr. 2.

30 L. Newbiggin, *Missionarische Kirche in weltlicher Welt. Der dreieinige Gott und unsere Sendung. Theologische Brennpunkte*, Bd. 5, Bergen-Enkheim bei Frankfurt am Main 1966, 42.

Durch seine Inkarnation ist Christus der wahre Mittler zwischen Gott und den Menschen geworden. In Christi Wirken liegt eine zweifache Bewegung: die Bewegung Gottes auf die Menschen hin durch die Sendung und die Bewegung der Menschen zu Gott; Christus ist der einzige Weg, auf dem diese Bewegung geschehen kann³¹.

Christus ist vom Vater gesandt, um die Menschen zu erlösen und sie dadurch in ein neues Verhältnis zu Gott zu bringen. Durch den Tod Christi ist der Mensch von der Sünde losgekauft³² und wird zum Kind Gottes und zu Christi Miterben³³.

Christi Sendung sollte sich nicht nur auf seine engere menschliche Heimat beschränken: Auf ihn harren die Völker³⁴. Aus der Menschwerdung und dem Erlösertod Christi lebt existentiell und wesentlich die Mission³⁵.

Christus hat für alle Menschen die Erlösung durch sein Leiden und seine Auferstehung bewirkt, die ganze Welt mit Gott versöhnt³⁶.

Christus hat die Erlösung und die Offenbarung allen Menschen gebracht, doch müssen seine Heilstaten noch zu allen Zeiten ihre Wirkung erlangen. Deshalb hat Christus seine Kirche gestiftet, damit sie das, was er getan hat, bis ans Ende der Zeiten ausrufe³⁷. Dazu bedarf es jedoch des Beistandes des Heiligen Geistes.

2. Die Sendung des Heiligen Geistes

In der innergöttlichen Kommunikation wird dem Heiligen Geist die Selbstmitteilung Gottes an seine Geschöpfe zugeschrieben. In der Kraft des Heiligen Geistes übernimmt Christus sein Amt³⁸. Der Heilige Geist wirkt bei allen Heilstaten Christi mit und verleiht ihnen im einzelnen Menschen erst ihre Wirksamkeit. Nur durch ihn haben die Menschen Zutritt zum Vater³⁹.

Jesus verheißt seinen Jüngern den Heiligen Geist, der sie in alle Wahrheit einführen wird⁴⁰. In seiner Kraft werden sie in der ganzen Welt Zeugnis ablegen von der Person und dem Werk Christi⁴¹. Nach der Vollendung seines irdischen Wirkens sandte er den Jüngern am Pfingstfest den Heiligen Geist.

31 Vgl. A. Grillmeier, Erlösung, in: LThK, Bd. 3, 1959, Sp. 1026.

32 Vgl. 1 Kor 6, 20; 7, 23 und Kol 1, 13.

33 Vgl. Röm 8, 14–17.

34 Vgl. Gen 49, 10; vgl. F. Pilhatsch, Geschichte der Weltmission, München 1966, 14.

35 Vgl. J. Schütte, Fragen der Mission an das Konzil, in: J. Schütte, Mission nach dem Konzil, Mainz (1967), 11.

36 Vgl. 2 Kor 5, 19; vgl. Missionsdekret Nr. 3.

37 Vgl. Missionsdekret Nr. 3 und Congar, a. a. O. 141.

38 Vgl. Lk 3, 21 f; 4, 1; 14, 18.

39 Vgl. Eph 2, 18; vgl. R. Schnackenburg, Die Kirche im Neuen Testament, ihre Wirklichkeit und theologische Deutung, ihr Wesen und Geheimnis, *Questiones Disputatae*, Bd. 14, Freiburg i. Br. 1961, 142.

40 Vgl. Jo 16, 13.

41 Vgl. Jo 15, 27; Apg 1, 8.

Durch diese Sendung vollendet Jesus die Stiftung seiner Kirche, indem er alle, die an ihn glauben, zu einer brüderlichen Gemeinschaft eint. Bei der anschließenden Predigt des Petrus vor den verschiedensprachigen Zuhörern wurde die Kirche das erste Mal in der Öffentlichkeit bekannt und ihr vorgestellt⁴².

Die Urkirche legte in der Kraft des Heiligen Geistes öffentlich Zeugnis ab für die Person und das Werk Christi und zeigte sich selbst als Trägerin seiner Sendung. Ihr war die Ausbreitung des Evangeliums unter den Heiden durch Verkündigung der Frohbotschaft anvertraut. Diesen Dienst konnten die Apostel und Jünger erst ausführen, nachdem sie den Heiligen Geist empfangen hatten⁴³.

In der Apostelgeschichte wird immer wieder betont, daß die Apostel und Jünger unter dem Antrieb des Heiligen Geistes den Glauben verkünden. Bei der Bekehrung des äthiopischen Kämmerers wird Philippus vom Heiligen Geist geführt⁴⁴. Petrus wurde vom Heiligen Geist erleuchtet, bevor er mit den Boten des Hauptmanns Cornelius nach Cäsarea ging, um diesen zu taufen⁴⁵.

Auf Anregung des Heiligen Geistes werden Paulus und Barnabas von der Gemeinde zu Antiochien zu ihrer Missionstätigkeit unter die Heiden gesandt⁴⁶.

Paulus betont, daß nicht allein seine Worte und seine Predigt, sondern der „Erweis von Geist und Kraft“⁴⁷ seinem Verkündigen den Erfolg bringen und seinen Worten ihre Wirkkraft verleihen.

Nur durch den Beistand des Heiligen Geistes konnte sich die Urkirche festigen und an Zahl zunehmen⁴⁸. So steht also die Missionstätigkeit der Urkirche „ganz unter dem Antrieb und der Leitung des Heiligen Geistes“⁴⁹.

Erst durch die Sendung des Heiligen Geistes ist die Kirche befähigt, ihre Sendung durchzuführen⁵⁰.

III. Das missionarische Wesen der Kirche

Der Kirche ist durch Christus eine Sendung an die Welt anvertraut. Aus dem Neuen Testament läßt sich diese Sendung der Kirche durch die Sendung der Apostel begründen. Die Apostel sind die Säulen der Kirche⁵¹ und „die Keime des neuen Israel“⁵². Von ihnen geht die Sendung auf die Kirche über.

42 Vgl. Pastorale Konstitution Nr. 32.

43 Vgl. Missionsdekret, 4; Congar, a. a. O. 142 f; Schnackenburg, a. a. O. 15 f.

44 Vgl. Apg 8, 29; 39.

45 Vgl. Apg 10, 19; 11, 12.

46 Vgl. Apg 13, 2–4.

47 Vgl. 1 Kor 2, 4; 1 Thess 1, 5.

48 Vgl. Apg 9, 31.

49 Schnackenburg, a. a. O. 145.

50 Vgl. Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 5.

51 Vgl. Gal 2, 9.

52 Missionsdekret Nr. 5.

1. Die Sendung der Apostel

Die Sendung der Apostel erfolgt zu verschiedenen Zeitpunkten des öffentlichen Wirkens Jesu. Zuerst trifft Christus eine persönliche Wahl und Berufung der Apostel⁵³. Später ergeht eine öffentliche Berufung an die Apostel, die zu einer begrenzten Sendung führt⁵⁴.

Vor der Himmelfahrt Christi erfolgt die zweite Sendung der Apostel. Als Abschluß und Krönung der irdischen Wirksamkeit des Herrn werden die Apostel ausgesandt. Sie sollen zu allen Völkern gehen und diese zu Jüngern machen⁵⁵.

Im Gegensatz zur ersten Sendung der Apostel, die eine begrenzte ist, ist die zweite räumlich und zeitlich unbegrenzt. Sie gilt für alle Zeiten und alle Völker. In der ganzen Welt sollen die Apostel Zeugnis für Christus ablegen⁵⁶ und das ausrufen und aussäen, was vom Herrn verkündet und durch ihn für das Heil des Menschengeschlechtes getan worden ist⁵⁷.

Der Inhalt der Sendung der Apostel besteht in der Verkündigung der Frohbotschaft um des Heiles der Menschen willen. Die Apostel wissen sich als Diener und Werkzeuge Christi bei der Mitteilung der Erlösung an die Menschen⁵⁸ und setzen die Sendung Jesu fort, „um die Tatsache zu bezeugen, daß das entscheidende Ereignis der Weltgeschichte stattgefunden hat und zugleich noch bevorsteht“⁵⁹.

2. Die Sendung der Kirche

Die Apostel konnten, da sie sterblich waren, nicht allein durch alle Zeiten und in jedem Raum des Erdkreises ihre Sendung ausführen. Schon zu ihren Lebzeiten erwies es sich als notwendig, andere „Missionshelfer“ zu berufen, um ihre Sendung in größerem Rahmen ausführen zu können. Die Zuhilfenahme von Mitarbeitern und Nachfolgern war durchaus gerechtfertigt, weil Christus seine Kirche auf die Apostel gegründet hat und die kirchliche Hierarchie in ihnen ihren Ursprung besitzt⁶⁰.

Auf diese Weise geht die Sendung der Apostel auf die Kirche über, d. h.

53 Vgl. Mk 1, 16–20; 3, 13–16; vgl. Y. M. J. Congar, *Der Laie, Entwurf einer Theologie des Laientums*, Stuttgart 1956, 578 f; Ohm, a. a. O. 428 ff; G. F. Vicedom, *Missio Dei, Einführung in eine Theologie der Mission*, München 1960, 46.

54 Vgl. Lk 9, 1–3.

55 Vgl. Mt 28, 16–20.

56 Vgl. Apg 1, 8.

57 Vgl. Missionsdekret Nr. 8; Konstitution über die heilige Liturgie Nr. 6.

58 Vgl. Röm 1, 1; Tit 1, 1.

59 Newbigin, a. a. O. 42.

60 Vgl. Missionsdekret Nr. 5.

in der Aussendung der Apostel hat Christus nicht nur die elf Männer, sondern die ganze Kirche gesandt⁶¹.

Die Sendungslinie der Kirche verweist auf die Sendung des Sohnes vom Vater her auf die Urdynamik der trinitarischen Liebe zurück⁶². Was Christus für alle Menschen aller Zeiten vollbracht hat, muß auf die ganze Menschheit und die gesamte Geschichte entfaltet werden und seine Wirkung hervorbringen; das ist das eigentliche Ziel der Sendung der Kirche⁶³.

Jede Tätigkeit der Kirche geschieht in Verbindung mit Christus. In allem, was die Kirche tut, wirken auch der erhöhte Christus und der Heilige Geist mit. Nur in der Kirche zeigt sich die universale Gnadenwirksamkeit Christi, die immer auf das Heil des Menschen abzielt. Die Kirche ist also nicht nur Heilsfrucht, sondern zugleich auch immer Heilmittel, in dem und durch das Christus weiterwirkt⁶⁴.

Da die Kirche ein erhobenes Zeichen unter den Völkern ist, hat sie einen Dienst an der Menschheit auszuführen. In ihr soll die Gemeinschaft der Menschen untereinander und die personale Gemeinschaft der Menschen mit Gott offenbar werden⁶⁵. Die Kirche kann als erhobenes Zeichen jedoch nur dann richtig gesehen und verstanden werden, wenn sie überall voll gegenwärtig ist⁶⁶. Deshalb ist es ihre Aufgabe und Pflicht, allen Menschen und Völkern in ihrer ganzen und vollen Wirklichkeit gegenwärtig zu werden.

Wie aber das Zeichen nicht um seiner selbst willen steht, so ist auch die Kirche nur ein Mittel, durch das Christus seine Sendung an die Welt entfaltet⁶⁷. Ziel der Sendung der Kirche ist letztlich nicht die Eingliederung der Menschen in die Kirche; die Kirche ist nur Heilmittel und nicht Heilszweck. Das Ziel ihrer Sendung besteht vielmehr in der Ermöglichung des freien und sicheren Weges zum vollen Christusgeheimnis für alle Menschen⁶⁸. Um diesen sicheren Weg zum Heil gehen zu können, ist es notwendig, Glied der Kirche zu sein⁶⁹.

61 Vgl. Ohm, a. a. O. 445.

62 Vgl. Ratzinger, a. a. O. 31.

63 Vgl. Congar a. a. O. 141.

64 Vgl. Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 8.

65 Vgl. ebd. Nr. 1; Ökumenismusdekret Nr. 2; Missionsdekret Nr. 3.

66 Vgl. Missionsdekret Nr. 5.

67 Vgl. Schnackenburg, a. a. O. 61.

68 Vgl. Missionsdekret Nr. 5.

69 Vgl. Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 14. Nach christlichem Glaubensverständnis haben die nichtchristlichen Religionen eine von Gott gewollte und vom Christentum noch nicht ersetzte Heilsfunktion. Die nichtchristlichen Religionen besitzen also eine vorchristliche Legitimität.

Vgl. Heislbetz, a. a. O. 212.

a) Die Mission als Wesensmerkmal der Kirche

Christus begründet in der Kirche eine neue Sendung, jedoch steht diese in engster Verbindung mit seiner eigenen und ist von seiner Sendung nicht zu trennen. Er selbst ist in seiner Kirche weiterhin gegenwärtig durch seine Kraft bei den verschiedenen Diensten und Aufgaben der Kirche⁷⁰. Die Kirche selbst ist sein Leib und sie hat nur in ihm Bestand⁷¹. Alle Glieder der Kirche werden Christus zugeführt, denn erst darin besteht das Heil, wenn sie voll teilnehmen können am Christusgeheimnis⁷².

Die Kirche setzt die ihr aufgetragene Sendung in der Vermittlung des Heils an die einzelnen Menschen und die ganze Menschheit fort. Insofern „die Kirche in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug“⁷³, Heilmittel für die Menschen, ist, liegt ihr ganzer Selbstvollzug in der Durchführung der Sendung, nämlich das Heil allen Menschen mitzuteilen. Die Sendung wird in der Kirche vollzogen durch Christus, der das Heil aller Menschen ist und im Heiligen Geist, der den Heilsvollzug fruchtbar und wirksam werden läßt. Somit steht die Kirche ganz in der Bewegung, durch die sich Gott den Menschen mitteilt und offenbart. Durch den allgemeinen Heilswillen Gottes hat diese Bewegung ihren Ursprung im freien Liebeswollen des Vaters. Die Mitteilung Gottes an seine Geschöpfe, die angesichts der Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes ihren Höhepunkt erreichte, wird nun in der Kirche weitergeführt. Diese Sendung leitet sich nicht nur aus einem Auftrag Christi — wie etwa des Missionsbefehls — ab, vielmehr gehört sie zum tiefsten Wesen der Kirche: „Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch (d. h. als Gesandte unterwegs)“⁷⁴. In der Ausführung der Sendung verwirklicht sich die Kirche als das, was sie ihrem Wesen nach ist.

Die Sendungstätigkeit der Kirche ist als zentrale Seinsfunktion zu verstehen. Es ist falsch von Kirche und Mission zu reden, man kann nur von Mission der Kirche sprechen⁷⁵. Mission ist also Selbstvollzug der Kirche⁷⁶.

70 Vgl. Liturgiekonstitution Nr. 7.

71 Vgl. Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 7.

72 Vgl. Missionsdekret Nr. 5.

73 Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 1.

74 Missionsdekret Nr. 2.

75 Vgl. J. Glazik, Mission der Kirche im Zeichen des Konzils, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, 48, Münster (Westf.) 1964, 172, 173.

76 Vgl. Ratzinger, a. a. O., 23.

b) Die Universalität der Sendung der Kirche

Die Sendung der Kirche zu allen Völkern und Menschen, welcher Zeit und welchem Land sie auch immer angehören⁷⁷, ist von größter Bedeutung und Wichtigkeit für eine theologische Grundlegung der Mission wie überhaupt für das ganze Selbstverständnis der Kirche. So ist es verständlich, wenn in den Konzilstexten oft die universale Sendung der Kirche betont wird⁷⁸. Die Gründe für die universale Mission der Kirche sind wegen ihrer Heilsnotwendigkeit vor allem die Einheit des Menschengeschlechtes und die „Struktur der Mitmenschlichkeit“⁷⁹.

aa) Die Einheit des Menschengeschlechtes

In den Konzilstexten wird als Grund für die allgemeine Sendung der Kirche die Einheit des Menschengeschlechtes angegeben⁸⁰. Die Kirche ist nicht nur Zeichen und Sinnbild der Einheit der Menschen, sie ist zugleich auch die Keimzelle der Einheit⁸¹, und wird am Ende der Zeiten „alle Gerechten von Adam an“⁸² umfassen.

Gott hat alle Menschen nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen und allen das gleiche Ziel, nämlich die Teilhabe am göttlichen Leben gegeben⁸³. Er hat den Menschen nicht zu einem Leben in Vereinzelung geschaffen, sondern auf die Gemeinschaft hin. So will Er auch die Menschen in die Einheit des neuen Gottesvolkes führen, das im Gegensatz zum alten Israel universal sein wird⁸⁴.

Da Christus alle Menschen erlöst hat, sind auch alle berufen, durch die Eingliederung in die Kirche, dem Leib Christi, Christus gleichgestaltet zu werden⁸⁵. Weil die Eingliederung nur durch die Verkündigung verwirklicht werden kann, gehört zum Wesen der Sendung der Kirche, daß sie hinausgeht und alle Menschen durch die Taufe zu Jüngern Christi macht und sie aufnimmt in das neue Gottesvolk⁸⁶.

77 Vgl. Missionsdekret Nr. 5, 10; Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute Nr. 58.

78 Vgl. Pastorale Konstitution über die Kirche Nr. 24, 58; Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 1, 3, 8, 9, 13, 16; Dekret über das Laienapostolat Nr. 2, 5, 6.

79 E. Schillebeeckx, Kirche und Menschheit, in: Concilium 1 (1965), 31.

80 Vgl. Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 9; Pastorale Konstitution über die Kirche Nr. 32; Missionsdekret Nr. 7.

81 Vgl. Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 9.

82 ebd. Nr. 2.

83 Vgl. Pastorale Konstitution über die Kirche Nr. 24.

84 Vgl. Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 9, 13.

85 Vgl. Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 7.

86 Vgl. Mt 28, 18 f.

bb) Die Struktur der Mitmenschlichkeit

Gott hat den Menschen als ein Gemeinschaftswesen geschaffen. Deshalb sind die Menschen in ihren natürlichen Aufgaben aufeinander angewiesen. Auch bei der Mitteilung des Heiles durch Gott an die Menschen wird diese Struktur der Mitmenschlichkeit gewahrt. Durch Menschen will Gott den Menschen das Heil bringen⁸⁷.

Bereits das Alte Testament zeigt auf, daß die ganze Menschheit ihr Dasein dem Bund Jahwes mit Noe verdankt⁸⁸. Durch die Auserwählung Abrahams werden alle Geschlechter der Erde gesegnet⁸⁹. Die Propheten werden auserwählt, um Israel und zum Teil auch anderen Völkern eine Botschaft zu bringen⁹⁰.

Auch im Neuen Testament ist die Erwählung der Menschen mit einem Dienst an anderen verbunden. Christus ist „der Erstgeborene unter vielen Brüdern“⁹¹.

Christus erwählt die Apostel, die einen Dienst an den Menschen auszuführen haben. Dadurch, daß sie die Frohbotschaft verkünden, werden sie zu Menschenfischern⁹².

Diesen Dienst führt die Kirche weiter; sie versteht sich selbst als das „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott, wie für die Einheit der ganzen Menschheit“⁹³.

Durch diese Mittlerfunktion, die die Kirche nach dem göttlichen Heilsplan auszuführen hat, besitzt sie eine universale Sendung. Sie ist zu allen Völkern und Menschen ohne Ausnahme gesandt, denn alle Menschen sind durch die Sohnschaft Christi und den Heiligen Geist berufen, am Königtum Gottes teilzunehmen⁹⁴.

c) Die Missionstätigkeit der Kirche im Rahmen ihrer Sendung

Gott hat die Kirche zu seinem Heildienst erwählt und deshalb muß sie ihre Boten in alle Welt aussenden, um allen Menschen die Botschaft des Erlösers zu bringen.

Die Unterschiede innerhalb dieser Tätigkeit kommen „nicht aus dem inneren

87 Vgl. H. Fries, Kirche, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe, hrsg. von H. Fries Bd. 1, München 1962, 816 f.

88 Vgl. Gen 9, 8 ff.

89 Vgl. Gen 12,3.

90 Vgl. Jer 1, 5; und Jonas, der zu den Heiden gesandt wurde.

91 Röm 8, 29.

92 Vgl. Mt 4, 19.

93 Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 1.

94 Vgl. E. McDonagh, The Missionary Task after Vatican II, in: The Church is Mission, London 1969, 11.

Wesen der Sendung selbst, sondern aus den Bedingungen, unter denen diese Sendung vollzogen wird“⁹⁵. In den jeweils verschiedenen Gegebenheiten des völkischen und kulturellen Milieus liegt der Grund für die Differenzierung in der Durchführung der Sendung der Kirche.

Ist durch die Missionstätigkeit die Einpflanzung der Kirche erreicht, so hört die Sendung der Kirche an diese Gemeinschaften und Völker noch nicht auf. Es ändert sich nur die Art der Durchführung der Sendung: sie geht von der Missionstätigkeit auf die seelsorgliche Betreuung der Gläubigen über.

Auf diese Weise ist die Missionstätigkeit eingegliedert in die Sendung der Kirche und nur als Teil und im Rahmen der einen Sendung möglich. Daher hat die Missionstätigkeit ihren Ursprung im Wesen der Kirche selbst und geht damit auch zurück auf die „quellhafte Liebe des Vaters“⁹⁶.

Ausklang

Das Ergebnis der Untersuchung lautet: Mission ist Selbstvollzug der Kirche.

Um die Missionstätigkeit der Kirche theologisch begründen zu können, bedarf es also nicht des ausdrücklichen Missionsbefehls des Auferstandenen. Vielmehr hat die Kirche schon durch ihre Stiftung und die Weiterführung der Sendung Christi ihren Ursprung in der Bewegung Gottes zu seiner Schöpfung. Als Heilmittel ist sie ihrem Wesen nach missionarisch. Wohl ist das Ziel der Missionstätigkeit das Heil der Menschen und die Verherrlichung des Vaters, der Grund der Mission liegt jedoch „geborgen in den geheimnisvollen Ratschlüssen der ewigen Liebe des Vaters“⁹⁷.

Das II. Vatikanische Konzil konnte gegenüber allen Kritikern und Indifferenten, für die die Missionstätigkeit immer noch ein Problem war, darauf hinweisen, daß die Mission zum innersten Wesen der Kirche gehört⁹⁸.

95 Missionsdekret Nr. 6.

96 Missionsdekret Nr. 6.

97 Schütte, a. a. O. 11.

98 Vgl. Missionsdekret Nr. 2; Schütte, a. a. O. 11.

Buchbesprechungen

Ausgewählte Studentexte für das künftige Deutsche Meßbuch. Heft 1: Die Osterzeit. 46 Seiten. — **Heft 2: Die Sonntage im Jahreskreis** (und: Die Herrenfeste zwischen Pfingsten und Advent). 112 Seiten. — Redigiert von einem Ausschuß der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebietes. Hrsg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier und Zürich. DIN A 4, Zweifarbendruck, gebunden in Balacron. Benziger/Einsiedeln und Herder/Freiburg 1971. DM 7,— und 14,— (für Bezieher der Zeitschrift GOTTESDIENST DM 6,— und 12,80).

Genau 400 Jahre nach der Edition des tridentinisch-pianischen (Pius V.) Meßbuches erschien 1970 das „Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Pauli Papae VI promulgatum“. Ohne Übertreibung ein Markstein in der Liturgiegeschichte und eine pastorale Großtat, mag man nun mit jeder Einzelheit der „Erneuerung“ und Veränderung zufrieden sein oder nicht. Die Vatikanische Erstausgabe ist gekennzeichnet als „Editio Typica“; sie ist Maß und Norm aller nachkonziliaren volkssprachlichen Meßbücher. (Es spräche nicht wenig für einen Priester, der sich diese Editio Typica — bei kaum vorhandener seelsorglicher Notwendigkeit aus freien Stücken, aus liturgischem Interesse anschaffte).

Ohne Verzug setzten in den verschiedenen Sprachgebieten die Arbeiten ein; so auch in den deutschsprachigen Ländern, präziser an den Sitzen der jeweiligen Liturgischen Institute: Trier, Salzburg und Zürich. Gern war man hier bereit, der Mahnung der Dritten Instruktion der „S. Congregatio pro Cultu Divino“ vom 5. September 1970 zu folgen — der Mahnung, die Übersetzungen nicht zu überstürzen; zu dem Werke nicht nur Theologen und Fachleute für Liturgie, sondern auch solche für Sprache und Literatur heranzuziehen. Ja, der Ausschuß der Liturgischen Kommissionen, der mit der Redaktion der liturgischen Bücher deutscher Sprache beauftragt wurde, ging noch weiter. Er hielt dafür, daß die Übersetzungstexte die Kritik derer, die sie gebrauchen und anhören würden, passieren sollten, bevor sie den Bischofskonferenzen und schließlich dem Apostolischen Stuhle zur Approbation unterbreitet würden. Daher entschloß man sich vorerst zu den hier angezeigten „Ausgewählten Studentexten für das künftige Deutsche Meßbuch“. Die Texte sollten auch praktisch erprobt werden. Mögen die Teilnehmer am Gottesdienst, Priester und Laien, ihr Urteil abgeben, ob die Texte sie ansprechen; alle sind eingeladen, uns ihre Stellungnahmen, zustimmende wie kritische, und ihre Verbesserungsvorschläge zuzuschicken — so die Herausgeber. Für dieses „Interim“ erbaten sie sich sogar die ausdrückliche Genehmigung der Gottesdienstkongregation und erhielten sie von deren neuem Präfekten Arturo Kardinal Tabera.

Rein philologisch kann ein Rezesent den zum Experiment freigegebenen Texten kaum beikommen. Die Herausgeber berufen sich auf die in der Tat einen breiten Ermessensspielraum gewährenden Richtlinien der römischen Übersetzer-Instruktion vom 21. Januar 1969: es sei danach möglich oder gar angezeigt, einmal zu vereinfachen, zu kürzen, auszulassen, dann wieder zu erweitern; es sei gestattet, zu paraphrasieren und zu ersetzen. Wenn dem so ist, dann läßt sich, was sonst Fug und Recht des Beurteilers einer Übersetzung ist, hier eben nicht durchführen: die Untersuchung der Treue einer Übersetzung.

Aber die Herausgeber rufen im Vorwort auch die Theologen auf den Plan. Hier nun einige Beobachtungen am Aussageinhalt der ganz frei formulierten deutschen Gabengebete (Super oblata). Gang und gäbe sind der abendländischen Liturgie Wendungen

wie: Herr, nimm an unsere Gaben; nimm an, was wir darbringen; nimm an die Gebete und Gaben der Kirche. Oder auch: Nimm an das Opfer, das im Heiligen Geist dir dargebracht wird. Solche Formulierungen begegnen denn auch allenthalben in unseren Heften. Immer wird, wie wir sahen, bei der Bitte um Annahme an die konkrete, hier und jetzt stattfindende eucharistische Opferfeier gedacht. Ist es aber theologisch tragbar zu beten: „Nimm zu deinem Lobpreis das Opfer an, das uns am Kreuz für immer mit dir versöhnt hat“ (Heft 2 Nr. 217)? Ähnlich: „Nimm das Opfer deines Sohnes an“ (Heft 2 Nr. 297)? Wenn vom einmaligen geschichtlichen Kreuzesopfer die Rede ist, dann kann es nur heißen wie im Gabengebet des Pfingstmontags: „Gott, du hast das Opfer deines Sohnes angenommen“ (Heft 2 Nr. 332). Nur im Hinblick auf die sakramentale Repräsentation: Darstellung und Vergegenwärtigung des Opfers Christi, nur wenn diese gegenwärtige Eucharistiefeyer als solche zum Ausdruck kommt, kann die Bitte um Annahme des Opfers Christi ausgesprochen werden.

Wir befaßten uns in gebotener Kürze mit der Verdeutschung des „Orationale“ (dieser Ausdruck findet sich im Vorwort). Strengere Maßstäbe müssen jedoch angewandt werden bei den Schrifttexten, wie sie in „Eröffnungsgesang“ und „Kommuniongesang“ erscheinen. Da muß getreue Wiedergabe erfolgen, ob nun der lateinische Text des Missale die Bibelstelle wörtlich anführt oder, versehen mit „Cf.“, etwas variiert und modifiziert. Da habe ich eine eigentümliche Abweichung von der lateinischen Vorlage zu notieren.

Am Freitag der Osteroktav zitiert die Editio Typica für die „Antiphona ad Introitum“ Ps. 77,53: „Eduxit Dominus populum suum in spe, et inimicos eorum operuit mare“. Im Heft 1 der Studientexte lesen wir aber unter der Angabe „Vgl. Ps. 78 (77), 54: „Der Herr führt sein Volk aus dem Land der Knechtschaft. Er bringt uns heim in sein heiliges Land“. Zunächst die präsentische Form des Psalmverses. Warum denn? Muß das gläubige Volk nicht zum Verständnis der Heilsgeschichte erzogen, mit der Typik des AT vertraut gemacht werden? Wie soll es sonst die Feier des christlichen Pascha letztlich verstehen? Doch der eigentliche Grund für das Präsens enthüllt sich uns in der Unterdrückung der zweiten Vershälfte. Sie müßte lauten: „und ihre Feinde bedeckte das Meer“; sie wird ersetzt durch den Anfang des nächsten Verses: „Er bringt sie heim in sein heiliges Land“. Daß diese Vermutung nicht bloße Vermutung ist, beweist unwiderleglich die Introitusantiphon des folgenden Tages, des Samstag der Osteroktav. Hier wird Ps. 105, 43: „Eduxit Dominus populum suum . . .“ korrekt im Präteritum wiedergegeben: „Der Herr führte sein Volk aus dem Lande der Knechtschaft. Und es zog aus in Jubel und Freude“. Sieh da, welch getreue Übertragung! Hier war eben der hl. Text nicht zu „entschärfen“. In diesem Zusammenhang verweise ich auf den aufschlußreichen Artikel von Dr. Kamenitzky „Bibel mit Rotstift“ (Entscheidung, Blätter katholischen Glaubens, Nr. 21 Seite 1 f.).

Nicht wenige Pfarrer begnügen sich mit dem Altarmeßbuch und den es fast sprengenden Einlagen und Anhängen. Müde der ständigen Änderungen, wollen sie von angebotenen „vorläufigen“ Texten nichts wissen, sondern warten die endgültigen und dann obligatorischen ab. Dennoch möchte der Rezesent die einzelnen Hefte der „Studientexte für das künftige Deutsche Meßbuch“ aufrichtig empfehlen. Sie können an den Sonntagen und festfreien Wochentagen bequem benutzt werden. Denn Heft 2 enthält auch die Gebetstexte aus dem Ordo Missae, sieben Präfationen für die Sonntage, drei für die Wochentage und die Hochgebete I, II und III, so daß es allein (abgesehen natürlich vom Lektionar) zur Zelebration genügt. Schließlich aber ermöglichen die Faszikel einem jeden die Mitarbeit an der definitiven Wortgestalt des bald Wirklichkeit werdenden Deutschen Meßbuches.

Leander Drewniak

II. Die Osterfeier. Handreichungen für die liturgischen Feiern vom Palmsonntag bis Ostermontag. 112 Seiten. DM 13,50 bzw. 12,—. Die anderen Angaben wie oben „Ausgewählte Studientexte . . .“

Dieser Faszikel „Die Osterfeier“ erschien kurz vor der Karwoche des vorigen Jahres als erstes der geplanten Reihe „Ausgewählte Studientexte für das künftige Deutsche Meßbuch“. Dennoch wird es in der Reihe nicht gezählt. Wie in der vorangehenden Anzeige und Besprechung mitgeteilt, trägt das Heft mit dem Titel „Osterzeit“ die Nummer 1.

Die „Handreichungen“ für die Osterfeier bieten im einzelnen: 1. Eine Beschreibung und die Texte der liturgischen Feiern mit praktischen Hinweisen und Gestaltungsvorschlägen. — 2. Eine revidierte Übersetzung der Gebetstexte in stärkerem Anschluß an das Neue Römische Meßbuch. — 3. Neue Übersetzungen der Gesangstexte, Antiphonen, Responsorien und Hymnen. — 4. Alle für die österlichen Gottesdienste benötigten Texte in einem Band, da die in Betracht kommenden Teile der „Feier der Gemeindemesse“ einschließlich der Hochgebete I und III mitaufgenommen sind.

Es ist zu beachten, daß hier nicht die erneuerte Römische Paschaliturgie zur Beurteilung steht, sondern die von den deutschsprachigen Liturgischen Instituten vorgelegte Übersetzung und Bearbeitung. Der Verdeutschung als Ganzem ist „edle Einfachheit und schlichte Würde“ nicht abzusprechen. Es besteht Grund zur Freude über das bisher Geleistete und bereits Erreichte. Dieser Eindruck soll durch die folgenden kritischen Bemerkungen nicht verwischt, nicht aufgehoben werden.

Bei der Übertragung des nach Inhalt und Form gleich klassischen Hymnus „Gloria, Laus“ zur Palmenprozession sind nur die 4. und 5. Strophe metrisch einwandfrei; in den ersten drei Strophen sowie in der Kehrstrophe sind die Distichen nicht durchgehalten.

Zu dem „Vorschlag“ für eine Einführung in die Gründonnerstagsmesse. Nach der Aussage, in jeder Meßfeier täten wir das, was der Herr beim letzten Abendmahl vor seinem Leiden uns zu seinem Gedächtnis anvertraute, heißt es weiter: „Mit diesem Abendmahl fühlen wir uns heute besonders verbunden“. Dieser Satz ist peinlich matt und flach. Der Zusammenhang zwischen der Gründonnerstagsfeier der Eucharistie 1972 und der ersten Coena Domini ist doch wohl tiefer als ein Sich-besonders-Verbunden-fühlen. — Das unmittelbar folgende „Denn“ ist unmotiviert; es begründet nicht, ist bloße Flickpartikel.

Von dem für die Translation des heiligsten Sakramentes empfohlenen Hymnus „Pange lingua“ werden zwei Fassungen geboten; die zweite wird als Paraphrase bezeichnet. Jedoch auch die erste „Übersetzung“, wohl rhythmisch, aber nicht inhaltlich dem Original folgend, ist schwerlich als Übersetzung anzusprechen, ist vielmehr, trotz einiger übernommener Gedanken, durchaus Neudichtung oder, wenn man will, auch Paraphrase.

Das neue Missale Romanum bringt eine „forma longior“ und eine „forma brevior“ des Praeconium Paschale. Es ist nun wirklich nicht einzusehen, weshalb in unserem Faszikel ein Praeconium-Text erscheint, der weder der römischen Lang- noch der römischen Kurzfassung entspricht, sondern eine eigene Kompilation aus Elementen des altbekannten Exsultet darstellt. Das hat nichts mit Anpassung an, mit Rücksicht auf volkhafte Anlagen zu tun („legitimis varietatibus et aptationibus ad diversos coetus, regiones, populos . . . locus relinquatur“: Constitutio de Sacra Liturgia 38). Die Herausgeber dürfen es jemandem kaum verdenken, der hier den Vorwurf der Besserwisserei und Rechthaberei erhebt: Empfindungen, wie sie ähnlich einem schon bei

gewissen Stellen des deutschen Ordo Missae („Feier der Gemeindemesse“) aufstiegen. Ich denke etwa an die „Begleitgebete (beachte, nicht mehr: Darbringungsgebete!) zur Bereitung“ und die „Einleitung zum Gabengebet“. Das des näheren auszuführen, ist hier nicht der Ort. Mit welchem Recht aber solche Änderungen, die gewiß nicht von deutscher Eigenart verlangt sind! Eigentlich theologische Gesichtspunkte für die Umformungen, ja Änderungen, sollten ausgeschlossen sein. Als Korrektur von kultischen Aussagen der Römischen Kirche wären sie eine Überheblichkeit ersten Ranges. Was aber ist dann, frage ich nochmals, das Motiv derartiger Abweichungen von Wortlaut oder sogar Sinn der betreffenden Editio Typica?

Leander Drewniak

Schmidt-Clausing, Fritz, **Zwinglis liturgische Formulare, eingeleitet, übertragen und kommentiert.** Frankfurt/Main: Lembeck 1970. 92 S., kl. 8°. Kart. DM 4,80.

Der durch seine Bücher „Zwingli als Liturgiker“ (1952) und „Zwinglis Kanonversuch“ (1969) bekanntgewordene Verfasser legt eine weitere, diesmal den liturgischen Formularen Zwinglis gewidmete Studie vor. Die Texte der ins Hochdeutsche übertragenen oder aus dem Lateinischen übersetzten Formulare werden ungekürzt wiedergegeben. In chronologischer Ordnung sind es: Leo Juds im Einvernehmen mit Zwingli veröffentlichte Agende (1523), Zwinglis Kanonversuch (1523), Aktion oder Buch des Nachmahls (1525), der erste Entwurf der Tauf liturgie (1525), das von Zwingli stammende Einleitungsgebet zur Prophezie (1525), die Kanzelabkündigung (1526), die Züricher Agende 1528), die Züricher Kirchenordnung (1529) und Zwinglis letztes Liturgicum (1531). Das Studium der Texte bestätigt Schmidt-Clausing's These: Zwingli ist der Liturgiker unter den Reformatoren, wenn nicht, da die anderen Liturgien gewachsen sind, der erste liturgische Kompositeur überhaupt. Luther hat an die vorhandenen Liturgien die reformatorische Sonde gelegt. Zwingli, der andere Erst reformator, hat, ohne die ehrwürdige Tradition zu mißachten, nach dem ihm vorrangigen Sola-scriptura-Prinzip schriftgemäße Liturgie zu gestalten versucht. Der Wert der Quellensammlung wird durch einen sachkundigen Anmerkungsteil erhöht, dessen Vorzug nicht zuletzt darin besteht, daß die Verbindungslinien von Zwinglis liturgischen Bestrebungen zur Züricher Gottesdienstordnung von 1528 sowie zur Agende für die Evangelischen Kirchen der Union und den nach vatikanischen Ordines der Messe und der übrigen Sakramente aufgezeigt werden.

W. Dürig

Georg Siegmund, **Buddhismus und Christentum, Vorbereitung eines Dialoges.** Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1968, 313 S., DM 17,80.

Angesichts der Fülle vielfach wertvoller Beiträge über den Buddhismus ist man geneigt, sich skeptisch zu fragen, ob ein neues Buch darüber noch seine Berechtigung hat. Aber schon die Gegenüberstellung der zwei großen Weltreligionen läßt aufhorchen und noch mehr der bescheidene Untertitel, der sowohl die Absicht des Verfassers wie den eigenständigen Wert des Buches hervorhebt.

Nachdem der Verfasser, Professor für Philosophie in Fulda, sich bereits früher durch gründliche Studien mit dem Buddhismus vertraut gemacht hat, erlaubte ihm eine Vortragsreise in den Fernen Osten, auch den lebendigen Buddhismus, vorab in Japan, kennenzulernen. Sein Buch bietet allerdings keine der üblichen Analysen des Buddhis-

mus, sondern will einen Dienst leisten. Es soll mithelfen, den Dialog mit den Buddhisten vorzubereiten. Er geht nicht die Bahnen vergleichender Religionswissenschaft, sondern will den Buddhismus europäischen Lesern verständlich machen und hält dafür – vor allem Typen europäisch-philosophischen Denkens geeignet. Zur Beleuchtung der verschiedenen Seiten des Buddhismus dienen ihm Jean Paul Sartre, „der Magier des Wortes“ für viele Japaner (S. 68). Schopenhauer und mit ihm die Stoa und besonders Sokrates, C. G. Jung sowie die mittelalterlichen Mystiker Ruysbroek und Meister Eckhart. Die philosophische Durchdringung buddhistischen Lehrgutes soll aber nicht nur eine bessere Kenntnis desselben vermitteln, sondern gleichzeitig auch die Lücken beziehungsweise Risse im buddhistischen System aufspüren, durch welche christliches Gedankengut eindringen und verständlich gemacht werden kann; denn nur auf diese Weise wird eine gemeinsame Basis gefunden. In diesem, überraschende Resultate zeitigenden Bemühen liegt der Eigenwert des neuen Buches. Darüber hinaus aber ist es auch eine reife Frucht christlicher Philosophie, welche durch bessere Kenntnis der fremden Religion Tore öffnet zu oft wenig bekannten Schätzen der eigenen Religion und christliche Werte in neuem, gleichsam buddhistischem Licht zeigt.

Johannes Beckmann

Beiträge zu einem System des Selbstbestimmungsrechts. Bearbeitet von Heinz Kloss, (Band 2 der Völkerrechtlichen Abhandlungen, hrsg. von Friedrich Klein – Heinz Kloss – Boris Meissner – Fritz Münch – Reinhold Rehs – Theodor Veiter). Wilhelm Braumüller Universitätsbuchhandlung Wien - Stuttgart 1970. 314 Seiten, brosch. DM 37,—.

Die vorliegenden Beiträge sind auf die Initiative des Ausschusses für Politik und Völkerrecht des Bundes der Vertriebenen zurückzuführen. Sie gipfeln in 59 Leitsätzen, die bereits 1966 der Öffentlichkeit übergeben worden sind. Die vom Ausschuss eingesetzte Arbeitsgruppe „Selbstbestimmungsrecht“ hat die Leitsätze formuliert, die in ihrer konzentrierten Fassung nunmehr durch die Gutachten erläutert, begründet und damit erst nachprüfbar werden. Zahl und Umfang der Gutachten verbieten leider eine eingehende Würdigung, obwohl die Beiträge angesichts schon der Namen der neun Beitragsverfasser eine besondere Beachtung verdienen. Es kann sich also nur darum handeln, das Interesse der Leser dieser Zeitschrift auf das Sammelwerk aufmerksam zu machen.

Wie schon aus dem Inhaltsverzeichnis und aus den einleitenden Bemerkungen von Heinz Kloss hervorgeht, sind die Gutachten in drei Richtungen gegliedert. Die Klärung des Problems erfolgt durch die Gegenüberstellung westlicher und kommunistischer Auffassungen vom Selbstbestimmungsrecht, durch das Verhältnis des Selbstbestimmungsrechtes zum sogenannten Nationalitätsprinzip, also der Nationalstaatsidee und schließlich durch das Selbstbestimmungsrecht ehemaliger Bewohner eines Gebietes, über dessen Status eine Entscheidung zu treffen ist.

Da das Selbstbestimmungsrecht nicht nur im Zusammenstoß zwischen West und Ost (BRD–Polen), sondern im Bereiche der ganzen Welt, von Südtirol bis Südkorea, von Kanada bis Südvietnam und von Irland bis Südafrika in rechtlicher, wirtschaftlicher, politischer und rein menschlicher Beziehung höchst aktuell ist und wohl auf unabsehbare Zeit aktuell bleiben wird, sind die Gutachten weit über die Grenzen der BRD bedeutsam, auch wenn die Spezialgutachten nur auf bestimmte Fälle beschränkt sind. Einmal läßt sich dies nachholen und zum anderen ist die Unter-

suchung der Einzelprobleme abhängig von den Grundsatzgutachten, die sich im wesentlichen auf die Rechtsnatur, den Inhalt, die Träger, auf die Ausübung, die Entstehung und den Verlust des Selbstbestimmungsrechtes beziehen. Sie bereiten die Grundlage für die völkerrechtliche Beurteilung auf und führen den Leser zum Verständnis der „Leitsätze zum Selbstbestimmungsrecht der Völker“, die am Schluß (Seite 271) dankenswerterweise durch die jeweilige Bezugnahme auf die Gutachten veröffentlicht werden.

Besonders fruchtbar erscheint mir die Feststellung des ersten Gutachters Friedrich Klein, der das Selbstbestimmungsrecht zwar juristisch mehr als einen bloßen Grundsatz des Völkerrechts, der von allen zivilisierten Nationen anerkannt wird, aber weniger als eine schon unmittelbar geltende Norm des Völkerrechts ansieht. „Es ist eine werdende Völkerrechtsnorm“ (Seite 28).

Dieser Satz scheint mir in einigen der folgenden Gutachten nicht ausreichend beachtet zu sein. Das Bild, das sich aus der Gesamtheit der Beiträge ergibt, ist am Ende betrübend. Trotz aller Feststellungen, der Hermeneutik, der vielfach schwimmenden Völkerrechtsgrundsätze und der moralisch und menschlich fundierten Forderungen bleibt das Selbstbestimmungsrecht ein enorm politisches, ein Machtproblem. Dadurch werden Ansprüche, wie sie beispielsweise in der These 43 über den Verlust des Selbstbestimmungsrechtes erhoben werden, in der Wirklichkeit fragwürdig, abgesehen davon, daß darin von einem Staat und der „Schuld einzelner seiner Angehörigen oder Organe“ die Rede ist, der Fall aber nicht berücksichtigt ist, daß nicht einzelne Vertreter oder Organe, sondern der Staat kraft seiner ganzen Potenz, repräsentiert durch alle Organe, durch Verwaltung, Justiz, Gesetzgebungsgewalt und Militär die Ursache gelegt hat. Das soll keine Auseinandersetzung mit dem Problem der Straffälligkeit eines Staates oder der Kollektivschuld einleiten, sondern nur die oben angesprochene Frage unterstreichen, daß allen werdenden und sogar seienden Völkerrechtsgrundsätzen durch die faktische Macht eine zur Zeit kaum überschreitbare Grenze gesetzt ist. Dessen ungeachtet muß es nicht nur unsere, sondern eine internationale Aufgabe sein, immer wieder die Rechtsgrundsätze herauszuarbeiten und zu betonen. Darin liegt der große Wert der Veröffentlichung. Wir dürfen die Hoffnung nicht aufgeben, daß Recht vor Macht geht.

Benvenuto Samson

Eingesandte Schriften

Besprechung vorbehalten

Otto u. Felicitas Betz, **Tastende Gebete**. Texte zur Ortsbestimmung. 128 Seiten, kart. 9,80 DM. Pfeffer-Werkbücher Nr. 103, München 1971.

Emerich Coreth, **Grundfragen der Hermeneutik**. Ein philosophischer Beitrag. (Philosophie in Einzeldarstellungen, 3. Band.) 228 Seiten, Efalín, 29,— DM. Herder Freiburg—Basel—Wien 1969.